



COURS DE L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

MODERNE

PAR

M. VICTOR COUSIN

NOUVELLE ÉDITION
REVUE ET CORRIGÉE

PREMIÈRE SÉRIE

TOME I

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE
Quai des Augustins, 19
JOUBERT, LIBRAIRE, RUE DES GRÈS, 14

1846

COURS DE L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

PREMIÈRE SÉRIE

TOME I

IMPRIMERIE DE H. FOURNIER ET C^{o},
RUE SAINT-BENOÎT, 7.

COURS DE L'HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE
MODERNE

PAR

M. VICTOR COUSIN

PREMIÈRE SÉRIE

TOME I

NOUVELLE ÉDITION
REVUE ET CORRIGÉE



HISTOIRE DES PRINCIPAUX SYSTÈMES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE SUR LA QUESTION DE L'EXISTENCE PERSONNELLE.

HISTOIRE DES PRINCIPAUX SYSTÈMES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE ET PARTICULIÈREMENT DU SYSTÈME DE KANT SUR LA NATURE, L'ORIGINE ET LA LÉGITIMITÉ DE NOS CONNAISSANCES DANS L'ORDRE INTELLECTUEL ET DANS L'ORDRE MORAL.

FRAGMENTS RELATIFS AUX LEÇONS PRÉCÉDENTES.

PARIS

LADRANGE
QUAI DES AUGUSTINS, 19

DIDIER
QUAI DES AUGUSTINS, 35

1846



AVERTISSEMENT.

Nous présentons nous-même au public ce qui subsiste de la première époque de notre carrière de professeur, les débris des leçons que nous avons faites de 1815 à 1820 à la Faculté des lettres, comme suppléant de M. Royer-Collard, dans la chaire de l'*Histoire de la philosophie moderne*. De ces leçons, improvisées et sans nul apparat, il ne restait que des notes indéchiffrables à nous-même, et les rédactions des élèves de l'École Normale, auditeurs obligés du cours. Ces rédactions, plus ou moins fidèles, plus ou moins étendues, selon le mérite et le zèle des élèves qui en étaient chargés, composaient des cahiers considérables qui, communiqués à quelques personnes, rappelaient, dans un cercle intime, les travaux obscurs d'une époque déjà bien éloignée. Il y a une dizaine d'années, de jeunes et habiles professeurs, MM. Garnier, Vacherot, Danton, eurent l'idée de tirer de

l'oubli ces humbles rédactions, et de les livrer à l'impression, abrégées et corrigées. Nous sommes confus que des hommes de leur mérite se soient condamnés à ce labeur ingrat, et nous les prions de croire à notre sincère reconnaissance. En publiant de nouveau en notre propre nom ces anciennes leçons, nous ne nous sommes pas proposé d'effacer leur travail; mais ils ont bien voulu nous permettre de nous en servir librement.

Après tout, les vrais auteurs de cet ouvrage sont les anciens élèves de l'École Normale, et ces studieux jeunes gens, auditeurs bénévoles, mais fidèles et intelligents, du cours public de la Faculté. Je cède au plaisir de citer ici des noms, dont plusieurs sont devenus justement célèbres : parmi les élèves de l'école, en 1815 et 1816, M. Jouffroy, M. Damiron, M. Bautain; en 1817, M. Jouffroy encore, avec M. Fribault, emporté à la fleur de l'âge; en 1818, plus d'une fois encore M. Jouffroy, devenu répétiteur à l'École Normale; en 1819 et en 1820, M. Bouillet, l'exact éditeur de Bacon; M. Farcy, jeune homme de tant d'espérances, tristement, mais glorieusement moissonnées le 29 juillet 1830; en dehors de l'École Normale, MM. Ampère, Eugène Burnouf, Frank-Carré, Paravey.

Nous nous sommes contenté de marquer un peu mieux la pensée du professeur, en la laissant inflexiblement telle qu'elle était alors, et avertissant toutes les fois que nous nous permettions quelques développements nouveaux, toujours dans le sens et dans les limites de la pensée première. Il n'eût pas été fort raisonnable de nous consumer à récrire toutes ces leçons avec le soin que nous pourrions mettre à en composer aujourd'hui de nouvelles ; nous avons seulement voulu introduire partout l'ordre, la correction, l'exactitude, qualités secondaires, mais dont, sous aucun prétexte, nous ne pouvions être affranchi. Nous n'avons pas eu d'autre ambition, mais celle-là était un devoir envers le public et envers nous-même.

Que le lecteur veuille donc bien entrer dans l'esprit de ce travail et de cette édition nouvelle : nous prenons sur nous l'entière responsabilité des opinions ici exposées, mais nous demandons un peu grâce pour la forme. Ce sont bien là les résultats de la première époque de notre enseignement, mais le caractère même de cet enseignement n'y est point. Nous pouvons le dire : ce qui distinguait peut-être ces premières leçons, à défaut d'une érudition et d'une grandeur de vues au-dessus de notre âge, c'étaient l'analyse et la

dialectique, dont M. Royer-Collard nous avait laissé de si admirables exemples : l'analyse qui découvre dans l'âme, dégage et met en lumière les faits sur lesquels repose toute saine philosophie ; la dialectique qui, en confrontant les systèmes avec les faits, maintient les faits contre les systèmes, couvre et défend les bonnes philosophies, c'est-à-dire celles qui sont d'accord avec la conscience et le sens commun, combat et dissipe les philosophies téméraires en révolte contre la conscience du genre humain et perdues dans des spéculations arbitraires. L'analyse est l'âme de la philosophie, la dialectique en est le bras en quelque sorte. L'une enseigne la vérité, l'autre confond l'erreur. Mais l'analyse vit de descriptions et d'expériences lentement instituées et longuement développées ; la dialectique aussi exige des expositions et des réfutations très-détaillées. Malheureusement les élèves visent à faire les rédactions les plus courtes, et les meilleurs même croyaient avoir accompli leur tâche quand ils avaient exactement résumé en quelques pages la leçon la plus étendue. Mais l'analyse et la dialectique ne se résument point ; elles ont besoin d'amples développements, elles périssent dans un extrait.

On ne trouvera donc ici qu'une esquisse de notre

premier enseignement. Le souffle qui l'animait s'est évanoui. Nous-mêmes, en revoyant après tant d'années et en rassemblant ces feuilles décolorées, nous avons peine à y reconnaître l'œuvre, bien imparfaite sans doute, mais pleine de vie, où nous avions mis toute notre âme, et ce qu'il y avait alors en nous d'ardeur et de force. Elles ne sont guère à nos propres yeux que le fantôme d'un temps qui n'est plus. Aussi, combien de fois n'avons-nous pas été tentés d'achever nous-même la destruction commencée, et de mettre au néant tous ces papiers trop peu dignes de voir le jour. Il n'y avait point à hésiter, à ne consulter que notre amour-propre. Il est pénible d'être jugé sur de pareils témoignages. Mieux valait s'en remettre à la mémoire de ceux qui assistèrent à ces leçons. Mais on nous a dit, et nous avons pensé qu'il était de quelque importance de ne point laisser périr tant de faits, d'idées, de vues, de raisonnements, plus ou moins heureusement présentés, mais solides en eux-mêmes, qui font pour la cause de la bonne philosophie, et qui rappelleront peut-être utilement aux générations nouvelles les opinions disons mieux, les croyances métaphysiques, morales, religieuses et politiques, où s'est formée une partie considérable de

la sérieuse et libérale jeunesse de la Restauration.

Voilà les commencements et le berceau de la philosophie nouvelle. Le temps lui apportera des forces. Peu à peu elle agrandira son horizon et ses vues. De la philosophie moderne elle s'étendra dans la philosophie ancienne; elle joindra Platon à Descartes, Aristote à Locke, Proclus à Malebranche; elle s'enfoncera même dans les ténèbres de la scholastique; elle embrassera tous les âges de la pensée humaine; elle rappellera tous les systèmes à un petit nombre de principes élémentaires, harmonieux et opposés, toujours en guerre et inséparables. Ici elle est encore bien loin de ses derniers développements; elle est renfermée dans l'enceinte de la philosophie moderne, et elle commence à peine à entrevoir l'antiquité. Mais elle est déjà en possession de toutes les idées essentielles et d'une doctrine bornée, mais solide. Elle est assise sur le sens commun; elle a l'enthousiasme du beau et du bien; elle aime la liberté et la vertu; elle est toute pénétrée de la pensée de Dieu; elle ne s'élève pas encore bien haut, mais on sent qu'elle a des ailes.

Un caractère au moins que nul lecteur de bonne foi ne lui refusera, c'est d'être profondément fran-

çaise. C'est à Descartes que nous empruntons la méthode empreinte à toutes les pages de ces cinq volumes. Ce sont les principes de notre immortelle révolution qui formaient déjà, comme ils composent encore aujourd'hui après vingt-cinq années de réflexions nouvelles, notre foi morale et politique. Professeur de l'histoire de la philosophie moderne, en parcourant tour à tour les différents systèmes éclos en Angleterre, en Écosse, en Allemagne, sous l'inspiration commune de Descartes, nous avons mis et nous mettrons toujours notre patriotisme à rechercher et à recueillir pour la France les vérités éparses dans toutes les grandes philosophies européennes : il appartient à la France de tout connaître et de tout juger.

V. Cousin.

15 décembre 1845.

COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

PREMIÈRE SÉRIE. — DE 1815 A 1820.

DISCOURS

PRONONCÉ A L'OUVERTURE DU COURS,

LE 7 DÉCEMBRE 1815.

Lorsque appelé à faire paraître dans des fonctions plus élevées la mâle éloquence et cette vigueur de sens et de dialectique qui marquaient son enseignement, l'homme illustre que vous avez tant de fois applaudi dans cette enceinte[1], daigna jeter les yeux sur moi pour le remplacer, l'honneur d'un pareil choix ne m'éblouit point sur ses périls, et, avant de vous surprendre, Messieurs, il me fit trembler. Un tel devancier, un auditoire si éclairé, de si hautes matières accablaient mon esprit, me décourageaient jusqu'au désespoir. Je me dois même cette justice de déclarer que jamais je ne me fusse engagé dans une carrière effrayante pour ma faiblesse, si la même bienveillance qui

1. M. Royer-Collard. D'admirables fragments de ses leçons de 1812 et 1813 ont été insérés au milieu de la traduction des Œuvres de Reid par M. Jouffroy, t. III et IV.

me l'ouvrait, ne m'eût promis de m'y guider et de m'y soutenir. Cet appui me rassure un peu, je l'avoue; j'espère qu'il pourra suppléer aux forces qui me manquent: apportant peu du mien à cette chaire, j'y serai moins indigne de votre attention. Peut-être même ceux qui ne dédaigneront pas de suivre un cours de philosophie fait par un jeune homme[1], trouveront-ils à ces leçons quelque profit et quelque intérêt, si je parviens à leur transmettre les inspirations auxquelles j'aurai souvent recours, sans trop les affaiblir, ou du moins sans les altérer. C'est là, Messieurs, toute mon ambition.

Le cours de l'histoire de la philosophie présente cette question préliminaire : Faut-il classer les systèmes selon l'ordre des temps où ils ont paru, ou suivant leurs rapports naturels? Notre prédécesseur a rencontré nécessairement et a dû résoudre cette difficulté. Nous nous trouvons heureux de pouvoir, dès les premiers pas, nous apppuyer de l'autorité de ses raisons et de son exemple.

La plupart des historiens, j'aurais pu dire tous les historiens de la philosophie, n'ont suivi d'autre marche que celle des siècles, et se sont contentés d'offrir une table chronologique des systèmes les plus célèbres. Sans doute on ne saurait avoir trop de reconnaissance pour les savants hommes qui, depuis un siècle, ont consacré leurs veilles à l'exact et laborieux inventaire des opinious anciennes et modernes. Leur méthode a le mérite de se prêter parfaitement à l'exposition fidèle et complète des doctrines; mais, donnant peu de place à leur appréciation, elle ne peut suffire à un enseignement destiné à exercer le

1. Le professeur avait à peine vingt-quatre ans.

jugement plus que la mémoire. Le professeur de l'histoire de la philosophie n'a pas rempli toute sa tâche, quand il a fait connaître isolément les différents systèmes; il faut encore qu'il les rapproche, pour les embrasser dans une critique générale; il faut qu'il les éclaire l'un par l'autre, en les comparant entre eux, non sous les rapports arbitraires des temps auxquels ils appartiennent[1], mais suivant leurs caractères analogues qui seuls peuvent fonder des comparaisons précises. La méthode qui classe les doctrines suivant leur plus grande analogie est donc celle qui remplit le mieux le but de l'enseignement, et elle s'accorde en même temps avec les besoins et les intérêts de la science. Qui ne sent en effet combien l'histoire de la philosophie mériterait de la philosophie spéculative, si elle pouvait lui fournir, sur chaque question importante, un exposé comparatif de toutes les doctrines célèbres, qui lui offrît un point de vue élevé d'où elle pût apercevoir d'un coup d'œil les opinions évidemment fausses qu'il faut abandonner pour jamais et bannir de la discussion,

1. Telle était la tradition que nous léguaient M. de Gérando et M. Royer-Collard; et assurément, la comparaison des systèmes sur un point particulier peut être fort utile; mais en thèse générale, c'est une fausse méthode que de faire violence à l'ordre historique, de séparer des systèmes nés souvent l'un de l'autre et de rapprocher des systèmes séparés par les siècles; c'est surtout une méthode dangereuse que de considérer de grands systèmes par un seul côté, et de les caractériser par la manière dont ils ont résolu telle ou telle question, souvent très-étroite, qu'on leur impose en quelque sorte. Voilà ce qui a égaré si souvent l'école écossaise dans ses jugements historiques, par exemple, sur Platon et sur Descartes qu'elle a entièrement méconnus en les étudiant sous un point de vue trop particulier. Nous avons désavoué promptement cette méthode et l'avons partout combattue, et singulièrement dans notre article sur la seconde édition de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, par M. De Gérando, *Fragments philosophiques*.

et les opinions au moins probables qu'il faut débattre, et parmi lesquelles on pourra choisir?

Que ce tableau des efforts de tous les grands hommes pour atteindre la vérité peut être intéressant et instructif! mais aussi qu'il est effrayant par l'abondance des matières qu'il comprend, et l'étendue des connaissances qu'il exige! Quelle main assez hardie pour l'entreprendre, assez ferme pour l'exécuter! D'abord, il faudrait diviser toute la philosophie en un certain nombre de questions générales; puis parmi ces questions en choisir une, et sur celle-là passer en revue les philosophes, les interroger tous sur le point qui embarrasse, étrangers et compatriotes, anciens et modernes, c'est-à-dire qu'il faut s'engager dans les recherches les plus vastes et les plus ingrates, pleines de mille dégoûts qui fatiguent la patience la plus opiniâtre et rebutent le zèle le plus obstiné. Après avoir constaté les diverses opinions philosophiques, il faut les apprécier, les comparer, établir les rapports et les différences, classer les sectes, les écoles, assigner leurs divers caractères, embrasser des détails immenses. Et nous n'avons là qu'une seule question. Il y en a un très-grand nombre qu'il est nécessaire d'avoir ainsi parcourues lentement, en passant par tous les degrés indiqués plus haut. Cela fait, il faudra comparer soigneusement les résultats obtenus pour les généraliser, et s'élever ainsi à des principes de critique qui planent sur toutes les questions et dominent l'horizon philosophique. Mais, pour arriver à ces hauteurs, quelles difficultés il faut vaincre! tous les travaux précédents ne sont rien en comparaison du travail de cette dernière et vaste induction, et la seule pensée de ces grandes généralisations épouvante.

Ai-je besoin d'ajouter, Messieurs, qu'un tableau complet des systèmes philosophiques, conçu dans cet esprit, et exécuté avec cette rigueur de méthode qui ne laisse échapper et n'élude aucune difficulté, est au-dessus de mes forces, et que je ne songe pas à parcourir dans toute son étendue cette mer immense des opinions humaines? Mon inexpérience y ferait naufrage, et il sera plus prudent à elle de se borner à un espace moins vaste, où elle trouvera encore assez d'écueils. Vous dirai-je même toute ma pensée? Quand le sentiment profond de ma faiblesse ne me ferait point une loi de me renfermer dans l'enceinte de quelques questions particulières, je suis convaincu que l'intérêt de la science demande qu'on ne s'étende pas au-delà. Dans l'état actuel des connaissances humaines, le philosophe et l'historien de la philosophie ne sauraient se défendre avec assez de précaution de la stérile ambition de parcourir un trop grand nombre d'objets. Lorsqu'une science est encore dans l'enfance, et ne croyez pas que la philosophie en soit sortie[1], le moyen infaillible de l'y retenir éternellement, c'est de commencer par l'embrasser tout entière, et de songer d'abord à un système général. Les systèmes nous surpassent, Messieurs; ou, si l'humanité y peut atteindre, ce sera la conquête du temps et de longues générations. Nés d'hier, devant mourir demain,

1. C'est là une opinion naturelle à qui commence et dans l'ignorance où l'on est alors de l'histoire de la philosophie. A mesure qu'on connait mieux et les grands problèmes et les grands systèmes, on s'aperçoit que la philosophie est bien plus avancée qu'on ne se l'était imaginé au début de ses études. Il y a loin de l'opinion ici exprimée à la conception de l'éclectisme; et pourtant cette conception est déjà très-nettement marquée dans le discours d'ouverture de l'année suivante, qui se trouve au milieu du présent volume.

d'où nous vient cet orgueil de vouloir finir nous-mêmes un monument à peine commencé, et qui doit être l'ouvrage des âges? Dans le travail universel reconnaissons la tâche qui nous est départie, et sachons nous y tenir. Destinés à poser les fondements, apportons notre pierre, faisons notre œuvre ; ceux qui viendront après nous feront la leur, et les siècles élèveront l'édifice. Le père de la physique moderne, Galilée ne manquait ni de vigueur ni d'audace : a-t-il songé cependant à achever lui-même d'un seul et premier effort de génie la science immense qu'il venait de créer? Non, la physique marche encore, et elle n'arrivera jamais à son dernier terme. C'est avec de lents et continuels accroissements que se forment les théories qui doivent durer. Celles qu'on bâtit en un jour, un jour aussi les renverse. Quand Reid, au dernier siècle, effrayé des délires de la philosophie de son temps, résolut de la soumettre à un examen sévère, et de rechercher avec plus d'exactitude les vrais principes de la nature humaine, cet homme sage n'entreprit pas de l'étudier et de la suivre dans toutes ses parties ; il se contenta d'abord de l'analyse des sens : mais cette analyse a changé la face de la philosophie anglaise, et la postérité dira à quel rang il faut placer son auteur.

Faible, mais zélé disciple de ces grands maîtres ; guidé par des exemples qu'il faut encore se proposer, alors même qu'on désespère de les suivre dignement, je laisserai de côté une foule de difficultés qui m'accableraient, pour me renfermer tout entier dans un seul problème de métaphysique, où je serai plus à mon aise, et dont j'essaierai de sonder les profondeurs. Trop heureux si, dans le dédale des systèmes et des méthodes que nous présentera l'his-

toire de ce problème, je pouvais reconnaître et fermer quelques fausses routes trop fréquentées, et si la discussion des doctrines, qui tiendra dans ce cours une grande place, pouvait suggérer à ceux de mes auditeurs qui me permettront de leur donner le nom d'élèves, quelque idée de la méthode philosophique, de cette méthode patiente et laborieuse qui, divisant et décomposant sans cesse une question, la sépare dans tous ses éléments, l'embrasse sous toutes ses faces, remonte à ses principes, descend à toutes ses conséquences, la poursuit sans relâche dans tous ses détails, et ne l'abandonne qu'après lui avoir arraché tout ce qu'elle contient.

S'il y avait en métaphysique une question circonscrite dans des limites précises, et cependant d'une assez grande portée; une question que tous les philosophes s'accordassent à regarder comme principale et sur laquelle ils fussent divisés; une question qui, placée à l'origine de toutes les autres, influât puissamment sur elles, et dont les différentes solutions servissent à caractériser les différentes écoles; une question qui eût eu le singulier et malheureux privilége d'avoir égaré les plus grands hommes, et donné naissance aux erreurs les plus graves et les plus célèbres; qui, après avoir tourmenté longtemps les philosophes et agité l'Europe savante, réduite enfin à ses difficultés élémentaires, commençât à s'éclaircir, et pût réunir bientôt tous les bons esprits sur une théorie importante et sur l'adoption d'une méthode meilleure; une telle question, qui présenterait un concours de circonstances aussi intéressantes, de grandes difficultés, de grands dissentiments, et l'espérance d'une conciliation prochaine, ne devrait-elle pas être préférée à toutes les autres et saisie

avec empressement? Cette question est celle de l'extériorité, c'est-à-dire de l'existence réelle d'un monde extérieur, différent de nous-mêmes et de nos pensées.

Je suppose qu'il y eût parmi vous un homme encore étranger aux disputes philosophiques, et qui n'apportât ici que du bon sens et de la raison; ne serait-il pas tenté de nous interrompre en ce moment, et de nous demander s'il est vrai qu'une pareille question occupe des personnages aussi graves que les philosophes; qu'elle arrête et tienne en échec les plus puissants esprits, tandis que l'enfant la résout, ce semble, assez bien, dès le premier jour de son existence? La croyance à l'existence du monde est bien vieille dans l'espèce humaine : est-ce le raisonnement qui l'y a introduite? et les arguments de tous les philosophes ensemble peuvent-ils rien ajouter là-dessus à la sécurité de notre conviction?

Que deviendrait donc cet homme sensé qui ne veut pas même que la philosophie prouve l'existence du monde extérieur, si on lui disait qu'elle l'admet tout au plus, la combat souvent, et n'y croit jamais légitimement; et que ce n'est point là le délire ou le mensonge d'une secte particulière, mais le résultat commun de toute la philosophie européenne? Voudrait-il nous croire, Messieurs, et ne nous accuserait-il pas nous-mêmes ou de folie ou d'infidélité? Non : il a été démontré que les théories élevées depuis deux cents ans sur la question qui nous occupe sont toutes essentiellement sceptiques; que la diversité que l'on rencontre dans les opinions des philosophes tombe seulement sur les formes du scepticisme, mais que toutes le renferment plus ou moins explicitement; et qu'enfin la philosophie moderne, fille de Descartes et mère de Hume,

ne croit pas ou n'a pas le droit de croire à l'existence du monde extérieur.

D'où vient, Messieurs, une pareille extravagance? d'abord, de la prétention de tout expliquer, poussée jusqu'à la fureur; ensuite, de la prétention de tout expliquer avec un seul principe; enfin, de l'adoption de la conscience pour principe unique.

C'est Descartes[1], Messieurs, qui imprima à la philosophie moderne ce caractère systématique et audacieux, et qui la jeta d'abord dans une direction sceptique, en attribuant à la conscience l'autorité suprême. C'est Descartes qui, après avoir dit en physique : « Donnez-moi la matière et le mouvement, je vais faire le monde, » osa dire en philosophie : « Donnez-moi un être doué de la conscience (c'est le vrai sens du mot *cogito*), et qui sache raisonner, je vais faire l'homme et toutes les vérités qu'il peut connaître. » L'impulsion une fois donnée par la main puissante de Descartes, tout fut entraîné et suivit sans retour. Le grand adversaire de Descartes, Locke, est ici son disciple fidèle. La sensation reproduit la conscience, et la réflexion joue à peu près le même rôle que le raisonnement. Il était réservé à Condillac d'aller plus loin que Descartes en suivant les mêmes voies, et de simplifier le système. Pour faire l'homme, Descartes avait besoin de la conscience aidée de la raison, d'un élément et d'un instrument; l'unité n'était donc pas rigoureuse; c'est Con-

1. Ces vues sur le rôle sceptique de Descartes dans la philosophie moderne sont empruntées à Reid et à M. Royer-Collard. Elles ont été abandonnées et désavouées par nous dès cette année, au bout de quelques leçons, comme on le peut voir, p. 24, et dans la leçon VI[e], p. 27, où la vraie pensée de Descartes est rétablie et défendue.

dillac qui inventa l'unité parfaite, en confondant l'élément et l'instrument dans un seul principe, qui non-seulement autorise toutes les vérités qui s'y rapportent, mais qui les engendre; qui non-seulement explique tout, mais qui est tout. La sensation de Condillac comprend dans son vaste sein tous les faits intellectuels, toutes les connaissances de l'homme, même toutes ses facultés, parmi lesquelles se trouvent et la réflexion de Locke et le raisonnement de Descartes. Elle est à la fois le fondement de l'édifice, l'édifice et l'architecte; elle se fournit à elle-même les matériaux qu'elle doit mettre en œuvre; elle a la merveilleuse propriété de s'apercevoir, de se prêter une attention sérieuse pour se comparer avec elle-même, et déduire, toujours d'elle-même, en raisonnant avec justesse et sagacité, toutes les vérités dont elle a été douée, et entre autres celle de l'existence du monde. D'un autre côté, Malebranche, Berkeley et Hume, disciples aussi de Descartes, mais plus forts que Locke et Condillac, et plus sévères que leur maître, adoptant ses principes, consentant à toutes leurs conséquences légitimes, prouvent sans réplique que la conscience est un témoin et non pas un juge; que la sensation n'est qu'une modification intérieure, et que l'univers de la sensation et de la conscience est un univers fantastique, qui se dissipe au souffle de la raison. Malebranche effrayé invoque l'autorité divine : il veut croire, comme tout le genre humain, à l'existence du monde; et, ne le trouvant pas dans les principes de sa philosophie, il le demande à la révélation. Hume, qui n'attend rien de celle-ci, se résigne tranquillement à l'égoïsme, et rit de la simplicité du vulgaire qui croit à l'existence de la terre, du soleil, etc. Berkeley, plus intrépide à la fois et plus

profond, se garde bien de mépriser la croyance universelle; il la nie, et soutient avec fermeté que les hommes ne croient pas et n'ont jamais cru à l'existence du monde; écartant par là cette terrible difficulté, la seule peut-être que Hume ait élevée sans la reconnaître, à savoir, comment l'erreur est la loi universelle et nécessaire de notre nature.

Oui, Messieurs, si Descartes a posé le vrai principe, les conséquences de Hume, de Berkeley et de Malebranche sont irrésistibles; si la conscience ou la sensation, aidée du raisonnement, peut seule donner le monde, il y faut renoncer et en désespérer à jamais; nous sommes condamnés sans retour à l'égoïsme le plus absolu.

Il n'y a qu'un seul moyen d'en sortir et de retrouver nos semblables et l'univers; c'est de renvoyer la conscience et le raisonnement aux objets qui leur sont propres; de rechercher quels sont les principes qui gouvernent la croyance universelle relativement au monde et à ses lois, et de leur rendre leur autorité naturelle. Car enfin nous croyons tous nécessairement à la réalité extérieure; notre croyance n'est pas anéantie, parce que ni la conscience ni le raisonnement n'en peuvent rendre compte; il faut seulement qu'elle vienne de principes différents, mais aussi certains, puisqu'ils sont aussi une partie constitutive de notre nature. C'est à un de ces principes de la nature humaine qu'il faut s'adresser pour obtenir le monde.

Quand je touche un corps, j'éprouve une modification intérieure, agréable ou pénible, c'est la sensation; et je juge qu'il y a quelque chose hors de moi qui n'est pas moi, et dont l'existence est indépendante de la mienne; ce jugement instinctif a été appelé perception par Reid et ses disciples.

Tout homme capable d'examiner avec un peu d'attention ce qui se passe en lui dans l'opération du toucher, peut reconnaître ces deux phénomènes; ils sont tous deux réels, mais distincts l'un de l'autre; il n'y a entre eux aucun lien logique, et le raisonnement ne peut franchir l'abîme qui les sépare. Chacun d'eux a sa vertu qui lui est propre : la sensation révèle l'être sentant; la perception, le monde sensible. Qui les confond, bouleverse toute la croyance humaine; qui anéantit la perception, anéantit le monde, ou s'impose la nécessité de le faire avec la sensation, c'est-à-dire que, pour réparer une faute grave, il faudra recourir à une faute plus grave encore, inventer après avoir détruit, et combler, par des hypothèses, le vide que laisse dans l'esprit humain la perception évanouie. Ainsi, les philosophes réduits à la sensation ont été contraints de lui supposer une force représentative, en vertu de laquelle nous pouvons croire au monde extérieur, sans l'avoir vu, sur la foi de son simulacre, de son idée. Telle est, Messieurs, la théorie et l'origine philosophique de l'idée. Sans doute on ne se trompe pas quand on remonte à l'antiquité et au péripatétisme pour rechercher la source de cette célèbre hypothèse; mais quand on en a retrouvé quelques traces dans l'émission des espèces, on n'a pas encore atteint sa racine la plus profonde. Je ne nie point que l'hypothèse ancienne n'ait influé sur la moderne; je ne nie point que celle-ci ne reproduise quelques parties de la première; mais je pense qu'elle a surtout son origine dans les principes mêmes de notre philosophie. Si Locke, si Bonnet, si Cabanis, matérialisent l'idée, on ne peut faire ce reproche à Malebranche, à Berkeley et à Condillac; leur idée est

spirituelle comme l'âme à laquelle elle est intimement unie, et elle dérive véritablement de l'ambition de tout expliquer avec la sensation, aidée du raisonnement. Au reste, ni l'idée matérielle, ni l'idée spirituelle, ne suppléent à la perception, et dans l'un et l'autre cas la vertu représentative de l'idée est une chimère. Spirituelle, comment représenterait-elle la matière et ses qualités? Matérielle, comment représenterait-elle le froid et le chaud, le sec, l'humide, la résistance? Une image matérielle est une métaphore qui ne peut s'appliquer qu'aux apparences visibles; l'esprit humain est alors réduit au sens de la vue, lequel ne donne point la réalité extérieure. Mais je veux que, matérielle ou spirituelle, elle représente les corps avec leurs qualités. Nous connaissions donc antérieurement les corps pour juger qu'elle les représente fidèlement! Autrement, comment le savons-nous? Avons-nous vu l'original pour juger que l'idée est une copie fidèle, pour juger même que c'est une copie? ou l'idée est-elle non-seulement une représentation, et une représentation fidèle, mais a-t-elle encore la singulière autorité de nous enseigner qu'elle est tout cela? Je n'insiste pas; il est prouvé que l'idée est une hypothèse vaine; mais ne serait-il pas injuste de l'accuser d'avoir introduit le scepticisme, qui existait avant elle? La philosophie moderne était sceptique dès là qu'elle n'admettait d'autre évidence naturelle que celle de la conscience et du raisonnement. L'hypothèse des idées n'est point une machine imaginée pour attaquer et renverser le monde, mais au contraire pour le relever et le défendre; elle n'était point destinée à détruire la perception, mais à la suppléer, comme je l'ai dit, quand la perception eût été détruite, et servir de

rempart contre le scepticisme, rempart impuissant qui ne remplace point le véritable, celui que la nature a mis elle-même dans l'entendement de tous les hommes, qui ne peut être ébranlé que par le sophisme, et qui, en tombant, entraîne nécessairement toutes les réalités extérieures.

Quel service n'a donc pas rendu à la science le philosophe qui, dissipant le prestige d'une représentation illusoire, détruisit sans retour l'hypothèse de l'idée, et acheva d'arracher les vains appuis par lesquels la philosophie moderne espérait soutenir le monde, pour le rétablir sur sa base naturelle. Reid est le premier qui ait dégagé la perception de la sensation qui l'enveloppe, et qui l'ait placée au rang de nos facultés originales. Le règne de Descartes finit à Reid; je dis son règne, non sa gloire, qui est immortelle. Reid commence une ère nouvelle; il est le père de cette école célèbre, qui, libre du joug de tout système, ne reconnaît et ne suit d'autres lois que celles du sens commun et de l'expérience, où la sévérité des méthodes, le génie de l'observation intellectuelle, l'élévation des principes et des caractères, semblent héréditaires depuis Hutcheson et Reid, qui se présentent les premiers, suivis de Smith et de Ferguson, jusqu'au métaphysien illustre qui soutient aujourd'hui si dignement la haute réputation de leurs talents et de leurs doctrines, M. Dugald Stewart[1].

Nous sommes assurés qu'il existe un monde réel distinct de nous-mêmes : une de nos facultés naturelles, la

1. Encore aujourd'hui je souscris bien volontiers à cet éloge de l'école écossaise. On trouvera ce jugement développé dans les leçons de 1819, t. III de cette 1re série.

perception, nous le persuade. A cette notion de l'étendue se rattachent plusieurs autres notions de la plus haute importance, qui complètent la question générale de l'extériorité ; je veux dire les notions de l'espace, du temps, de la substance et de la cause.

Il n'y a rien, Messieurs, au-dessus des questions qui s'ouvrent maintenant devant nous : si c'est là le désespoir de l'esprit humain, c'est là aussi son plus noble exercice, et la grandeur de la matière surpasse encore sa difficulté. Les questions de l'espace, du temps, des substances et des causes, sollicitent naturellement la curiosité de tous les hommes ; il n'y a pas d'esprit un peu noble qui ne se sente attiré vers elles par un charme secret et irrésistible, et qui n'aspire à percer leurs ténèbres majestueuses. Elles ont occupé les plus grands hommes depuis Platon jusqu'à nos jours; elles ont fatigué le génie des modernes les plus illustres, de Newton, de Leibnitz et de Kant. Mais le génie lui-même est faible quand il veut franchir la borne des connaissances humaines. Au lieu de rechercher, avec le secours de la réflexion, quelles sont dans notre entendement les notions dont nous avons parlé, ils ont voulu savoir quelle est la nature même de leurs objets, laquelle nous est profondément impénétrable, et ils se sont perdus dans des abîmes de controverses inutiles. Ceux qui ont évité cet écueil ont été se briser contre cet autre écueil de la philosophie moderne, célèbre par tant de naufrages, l'ambition du principe unique. Ainsi, dans la seconde partie de la question comme dans la première, nous retrouvons toujours la même source d'erreur; c'est toujours l'orgueil qui nous égare, l'orgueil si peu fait pour l'homme! Connaissons-nous mieux, et

soyons moins téméraires. C'est un délire que de vouloir s'élever au-dessus de l'humanité; c'est un ridicule étrange que de vouloir substituer ses vues à celles de la nature. Abandonnons les questions insolubles; et celles que nous pouvons résoudre, ne tentons pas de les plier à la même explication.

Les questions de l'espace, du temps, des substances et des causes, ont donné naissance à une multitude de recherches intéressantes, mais dont il est impossible de vous parler ici dignement. Comment resserrer en quelques lignes des discussions qui naturellement fuient toute limite, et qui, même ramenées à leurs légitimes bornes, sont encore si vastes et si compliquées? Ne pouvant donc vous présenter que des discussions superficielles, j'aime mieux les écarter tout à fait; et sans essayer de soulever le pesant fardeau des difficultés et des disputes que les siècles et les écoles ont entassées sur ces grands problèmes, je me contenterai d'indiquer les solutions que j'adopte, et de parcourir chacune des notions qui nous occupent, en les marquant des traits principaux qui les caractérisent. Si cette analyse est exacte et fidèle, malgré sa rapidité, elle atteindra le but que je me suis proposé.

L'étendue que la perception me révèle dans l'opération du toucher est une étendue limitée et contingente; mais, à l'occasion de celle-ci, je conçois et il m'est impossible de ne pas concevoir une étendue immense, dans laquelle je suis forcé de placer tous les corps que mes sens aperçoivent, et tous ceux que mon imagination peut former; étendue impérissable, que la pensée même ne peut détruire, qui survivrait à l'anéantissement de l'univers, et qui, après

la ruine de toutes choses, serait encore là pour recevoir les existences qu'il plairait à Dieu de créer. Voilà l'espace.

La perception me persuade que les corps existent, au moment où je les considère; de plus, je juge, avec la plus grande assurance, qu'ils existaient auparavant, et qu'ils existeront encore quand j'aurai cessé de les considérer; je juge qu'ils durent par eux-mêmes; et comme, à l'occasion d'une étendue limitée, je conçois une étendue illimitée, de même, à l'occasion de la durée contingente d'un corps, je conçois une durée sans bornes, éternelle et nécessaire, comme l'espace dont elle est contemporaine.

Mes sens n'atteignent point l'être en lui-même, ils ne saisissent dans les corps que leurs modifications variables; mais celles-ci me suggèrent la notion d'un sujet, d'une substance, en qui elles se rencontrent et qui les soutient, qui seule existe d'une existence réelle, permanente, identique, sous la variété de ses formes et au milieu de tous ses changements.

Les sens ne me montrent les corps que comme contigus et successifs; cependant je juge naturellement qu'ils agissent les uns sur les autres; je juge qu'ils agissent sur moi-même, et je place en eux la cause de la plupart des modifications que j'éprouve. Je les conçois doués de certaines forces actives, qui produisent tous les changements qui arrivent dans l'univers, qui renouvellent et animent la nature entière. Quand l'expérience et la réflexion m'apprennent qu'elles ne sont point inhérentes aux corps, l'application change, le principe reste, et je ne les ôte à tous les corps particuliers que pour les transporter à un être suprême, principe de toute force, de tout mouve-

ment, de toute existence. Telle est la puissance du principe de causalité : il élève l'homme jusqu'à l'Être des êtres.

C'est à Reid et à ses disciples que nous devons cette description des notions de l'espace, du temps, de la substance, de la cause, et des principes qui les produisent. Un de nos compatriotes a été plus loin [1].

Il est certain que les notions de durée, de substance et de cause, résistent à toute analyse, et qu'on ne peut les expliquer que par l'énergie naturelle de l'esprit humain ; mais ces notions simples et indécomposables, dans quelle occasion se sont-elles développées? Par exemple, la première application du principe de causalité a-t-elle révélé les causes externes? Est-ce la matière inanimée qui nous a suggéré la notion de force? ou, avant de la lui attribuer, ne l'avions-nous point déjà? Ne nous avait-elle point été donnée en nous-mêmes? N'est-ce pas dans les profondeurs de la volonté humaine que le principe de causalité se déclare d'abord et nous apprend ce que c'est qu'agir et produire? Enfin, ne sommes-nous pas la première cause que nous apercevons? De même ne sommes-nous pas la première substance dont nous nous formons quelque idée? et aurions-nous jamais songé à la durée extérieure, si nous n'eussions jamais senti la nôtre? Cette opinion, ou plutôt ce doute, échappé à Leibnitz et à Turgot, a été recueilli par un métaphysicien de nos jours ; la difficulté a été constatée, et elle a été résolue; il est évident maintenant que c'est en nous-mêmes que nous puisons les notions de substance, de durée et

1. M. Maine de Biran. Nous avons publié ses *Œuvres philosophiques*, en 4 vol., avec une introduction où nous avons exposé et rappelé à leur principe les idées de ce profond métaphysicien.

de cause, et que nous les appliquons ensuite aux objets extérieurs, par une induction étonnante, mais incontestable, induction qui ne tire point l'existence, la durée et les causes extérieures de notre existence, de notre durée, de notre force, ce qui confondrait des choses évidemment distinctes, mais qui nous fait passer des unes aux autres, sans l'intervention du raisonnement, par la vertu propre dont elle est douée.

Quelles questions, Messieurs, je viens de décider en quelques mots! sur quels précipices je viens de courir sans même en paraître effrayé, et combien je regrette que les limites nécessaires de ce discours me condamnent à exposer si rapidement, et, ce semble, avec une confiance si téméraire, des opinions qui rencontrent encore parmi nous tant de préjugés contraires, et sur lesquelles je n'ignore point que l'on peut élever une foule d'objections spécieuses! J'invoque ici, Messieurs, un redoublement d'indulgence.

Je finis, en vous priant d'observer que je n'ai point la prétention de vous dévoiler la nature de l'étendue, de l'espace, du temps, des substances et des causes. Je l'ai dit, et je le répète, ce sont là des mystères impénétrables devant lesquels l'esprit humain doit s'humilier et confesser son impuissance; mais il est certain que les notions de l'étendue, de l'espace, du temps, des substances et des causes, se trouvent dans notre entendement avec les caractères que nous leur avons attribués; qu'elles tiennent à l'essence même de notre être, et que nous les ravir, c'est nous enlever notre nature. Si ces notions sont des faits intellectuels incontestables, comment la philosophie de la sensation fera-t-elle pour les expliquer? Comment elle fera,

Messieurs? D'abord elle se délivrera des notions qui l'embarrasseront le plus, en n'en parlant point : de la causalité, par exemple, qui joue un si grand rôle dans la pensée humaine, et dont Locke et Condillac ne disent pas un mot ; ensuite elle mutilera, elle amoindrira les autres jusqu'à ce qu'elle les ait réduites aux étroites proportions de son système. Mais l'entendement qui nous reste après cette admirable analyse philosophique, est-il bien l'entendement que nous avons reçu de la nature? Que sont devenues ses plus grandes parties? où sont ces hautes croyances, ces notions sublimes qui révèlent à un être passager et borné l'immensité, l'éternité et l'infini, et qui, sans lever entièrement le voile, nous laissent entrevoir de si grandes choses? Si vous ôtez les nobles perspectives que nous découvrent ces notions divines, si vous resserrez les connaissances et la foi de l'homme dans la sphère de ses sens et du raisonnement, que vous le réduisez à peu de chose! Et qu'on ne cherche point à couvrir la pauvreté réelle d'une pareille doctrine, en la parant du beau nom de simplicité! Sans doute, la simplicité est admirable quand elle est féconde. Mais la vôtre l'est-elle? Si la sensation contient vraiment l'étendue, l'espace, le temps, la substance et la cause, vous savez raisonner, faites les lui rendre; déduisez, avec quelque apparence de bon sens, le nécessaire et l'absolu du contingent et du relatif, et je me prosterne aussi avec vous devant cette riche et puissante économie qui de si petits moyens sait tirer de si hauts résultats. Mais vous ne l'avez pas fait; vous ne pouvez pas le faire. Votre simplicité est une stérilité manifeste, que vous imposez gratuitement à la nature.

Ces conséquences, Messieurs, accablent la doctrine dont

elles dérivent, et elles dérivent nécessairement de la doctrine de Locke. Et cependant cette doctrine est devenue classique parmi nous ; elle gouverne l'opinion publique, et, chose admirable, tout étrangère qu'elle est, elle fait véritablement la philosophie française. Déjà vous avez aperçu quelle morale en découle. Si j'avais pu l'examiner avec plus d'étendue, il m'eût été facile de démontrer jusqu'à l'évidence que cette philosophie détruit, avec les réalités physiques, toutes les réalités morales et qu'elle sape la vertu par ses fondements. En effet, si toutes les facultés de l'homme se réduisent à celle de sentir, tous les phénomènes moraux se réduisent à des sensations agréables ou pénibles : éviter les unes, rechercher les autres, est le seul principe primitif ; et quand la raison travaillerait éternellement sur ce principe, elle n'en peut changer la nature, elle n'en peut faire sortir que les conseils de la prudence, elle n'en tirera jamais les règles du devoir, elle ne reproduira jamais les croyances de l'homme de bien. Il n'y a point à hésiter pour quiconque sait raisonner avec quelque justesse : ou il faut nier le principe, ou il faut accorder les conséquences. Ici, Messieurs, se présentent de graves considérations qu'il importe de publier, mais qui peut-être conviennent mal dans la bouche d'un jeune homme. Je le sais : il ne m'appartient pas de parler avec empire ; mais cependant mon âme m'échappe malgré moi, et je ne puis consentir à garder les bienséances que m'impose ma faiblesse, au point d'oublier que je suis Français. C'est à ceux de vous dont l'âge se rapproche du mien, que j'ose m'adresser en ce moment ; à vous, qui formerez la génération qui s'avance ; à vous, l'unique soutien, la dernière espérance de notre

cher et malheureux pays. Messieurs, vous aimez ardemment la patrie; si vous voulez la sauver, embrassez nos belles doctrines. Assez longtemps nous avons poursuivi la liberté à travers les voies de la servitude. Nous voulions être libres avec la morale des esclaves. Non, la statue de la liberté n'a point l'intérêt pour base, et ce n'est pas à la philosophie de la sensation et à ses petites maximes qu'il appartient de faire les grands peuples. Soutenons la liberté française encore mal assurée, et chancelante au milieu des tombeaux et des débris qui nous environnent, par une morale qui l'affermisse à jamais; et cette forte morale, demandons-la à cette philosophie généreuse, si honorable à l'humanité, qui, professant les plus nobles maximes, les trouve dans notre propre nature, qui nous appelle à l'honneur par la voix du simple bon sens, qui ne redoute pour la vertu que les hypothèses, et qui, pour élever l'homme, ne veut que l'empêcher de cesser d'être lui-même.

Malgré ce discours d'ouverture, après quelques leçons, le professeur, reconnaissant que la question de la *perception externe* ne pouvait être la première question de la philosophie, changea de sujet, et se laissant conduire à la logique et à la psychologie, s'attacha à la question qui est à la fois la première en date et en importance, celle du *moi* et de l'existence personnelle, et il y consacra l'année tout entière.

HISTOIRE

DES PRINCIPAUX SYSTÈMES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

SUR LA QUESTION DE

L'EXISTENCE PERSONNELLE.

PROGRAMME DU COURS.

PREMIER SEMESTRE.

Le professeur ne développe pas les différents systèmes de la philosophie moderne dans leur succession et dans leur ensemble; il présente sur chaque question les solutions qu'en ont données les plus grands philosophes depuis Descartes.

La première question philosophique est celle de notre propre existence, celle du *moi*; elle remplit le premier semestre.

La question générale a d'abord été décomposée dans ses diverses parties; les questions qui y sont engagées et les difficultés qui s'y rencontrent ont été reconnues; ensuite est venue l'exposition et la discussion des systèmes.

Questions diverses contenues dans la question du moi.

L'homme croit-il à son existence personnelle, à celle d'un *moi*, sujet réel et substantiel de ses facultés et de ses modifications, et quels sont les caractères de cette croyance?

Si le genre humain croit au moi, et au moi substantiel, s'il y

croit universellement et nécessairement, quel est alors le devoir du philosophe?

Si la notion du moi est un fait intellectuel qui doit tenir une place dans la science de l'esprit humain, comment l'expliquer, et qu'est-ce qu'expliquer une notion?

Quelles sont les explications possibles du moi dans l'état actuel de la science en France?

Le raisonnement peut-il rendre compte de la notion du moi?

Ou la sensation?

Ou la réflexion?

Ou l'imagination?

Ou la conscience?

Ou l'abstraction?

Ou la généralisation?

Ou le principe d'association appliqué à des sensations ou à des idées?

S'il est certain d'un côté que les divers principes intellectuels ci-dessus mentionnés ne peuvent rendre compte de la notion du moi; et si, d'un autre côté, cette notion est un fait incontestable, à défaut des principes précédents, il faut avoir recours à un principe nouveau et rapporter cette notion à une loi particulière de la nature humaine :

Principe ou loi des substances.

Quel est le mode d'action de cette loi?

Agit-elle seule ou concurremment? Son action peut-elle être séparée de celle de la conscience, ou, en d'autres termes, connaissons-nous le moi sans ses modifications?

D'autre part, la conscience peut-elle agir sans la loi des substances, ou, en d'autres termes, connaissons-nous les modifications du moi sans connaître le moi lui-même?

L'action de la loi des substances est-elle postérieure ou antérieure à l'opération de la conscience, ou n'en est-elle pas contemporaine?

Systèmes exposés.

Philosophie française du* XVIIe *siècle.

Est-il vrai que Descartes ait tiré l'existence de la pensée par voie de raisonnement? Réfutation de Reid, et réhabilitation de la doctrine des *Méditations*. Descartes a reconnu le moi et la loi particulière qui nous le donne.

Philosophie anglaise.

Ce n'est point Descartes, c'est Locke qui a introduit le scepticisme dans la philosophie moderne, relativement au moi.

Système de Locke, ses contradictions continuelles. Locke, d'après sa théorie des idées, devrait nier toute réalité et par conséquent le moi.

La théorie des idées, appliquée à la question des substances, commence par les ébranler, et détruit successivement et la substance extérieure entre les mains de Berkeley, et la substance spirituelle entre celles de Hume.

Idéalisme de Berkeley, son caractère. Berkeley ne détruit pas le principe des substances, mais il ne l'applique pas à la matière; il reconnaît le moi et devait le reconnaître.

Hume détruit le principe des substances, et par conséquent il ne l'applique ni à la matière ni à l'esprit, et renverse toute réalité.

Philosophie écossaise.

Travaux de Reid. Il détruit l'idéalisme, rétablit les réalités et le moi, admet la loi des substances, la décrit mal, et semble la confondre avec l'opération de la conscience.

L'inexactitude de Reid devient une erreur positive dans les écrits de deux de ses disciples, Beattie et Campbell.

Opinion de M. Dugald Stewart. Il sépare la loi des substances de l'opération de la conscience, mais il se trompe en ce qu'il accorde à la conscience une action antérieure.

Philosophie allemande.

Leibnitz. Idéaliste et réaliste.

La philosophie Critique aboutit au scepticisme.

L'Académie de Berlin joue, relativement à l'école Critique, le même rôle que l'école écossaise relativement à l'école anglaise.

Merian et Ancillon s'arrêtent à peu près où s'était arrêté Reid.

Philosophie anglo-française du XVIIIe siècle.

La philosophie de ce siècle est celle de Locke. — Condillac. Moi collectif. — Rapport et différence de Condillac et de Bonnet. —

Le seul homme célèbre qui n'ait pas entièrement plié sous la théorie régnante, est M. Turgot. Son opinion. — L'abbé de Lignac.

État comparatif de la philosophie européenne.

Les résultats de cette double analyse, psychologique et historique, sont :

1° La destruction de la théorie des idées, et celle de la théorie du jugement, comme perception de rapport entre deux idées, deux théories dont Locke est le principal auteur.

2° Établissement d'une loi de l'esprit humain ;

3° Emploi d'une méthode sévère qui renouvelle la métaphysique en la réduisant à une science de faits intellectuels, soumis à l'observation comme tous les phénomènes, et qu'il s'agit de constater, de décrire, et de rappeler à leurs lois.

DEUXIÈME SEMESTRE.

Le moi, ainsi obtenu, établir son identité, sa simplicité, sa spiritualité.

Même méthode, mêmes vues théoriques et historiques.

HISTOIRE

DES PRINCIPAUX SYSTÈMES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

SUR LA QUESTION DE

L'EXISTENCE PERSONNELLE.

Ire, IIe, IIIe LEÇONS.

Décomposition de la question générale du *moi* dans toutes ses parties.

IVe, Ve LEÇONS.

Revue générale des théories que présente l'histoire de la philosophie moderne sur la question du *moi*.

VIe LEÇON[1],

DESCARTES.

Vrai sens du *cogito, ergo sum.*

Après l'axiome péripatéticien : ***nihil est in intellectu***, *quod non prius fuerit in sensu*, je ne connais point de sentence philosophique qui ait fait autant de bruit dans le monde savant que le fameux *Cogito, ergo sum*, de

1. Cette leçon, ainsi réduite et résumée, fut insérée vers cette époque dans les *Archives*, que dirigeait alors M. Guizot, et elle a été réimprimée dans les *Fragments philosophiques*.

Descartes. Il a régné pendant près d'un siècle ; puis il a subi de fâcheux retours, et on a fini par lui prodiguer autant de mépris qu'on lui avait d'abord prodigué d'éloges. Après l'avoir célébré comme une démonstration invincible de l'existence personnelle, on l'a couvert de ridicule, comme ne démontrant rien et renfermant une pétition de principe. Il serait curieux de prouver que cet argument, tour à tour si vanté et si décrié comme argument, n'en est pas un, et que Descartes n'a mis aucun lien logique entre la pensée et l'existence.

Je dois cette justice à M. Dugald-Stewart de déclarer qu'il est le seul philosophe, depuis Gassendi jusqu'à nos jours, qui ait osé élever quelques doutes sur la nature de l'enthymème cartésien. « Le célèbre enthymème de Descartes, dit M. D. Stewart[1], ne mérite pas le mépris avec lequel l'ont traité plusieurs philosophes, qui accusent Descartes d'avoir voulu prouver l'existence par le raisonnement ; il me semble plus probable qu'il a voulu seulement diriger l'attention de ses lecteurs sur un fait très-remarquable dans l'histoire de l'esprit humain, savoir : que nous ne connaissons notre propre existence qu'après avoir eu conscience d'une pensée. » Et il ajoute dans une note : « Après avoir relu de nouveau les *Méditations* de Descartes, je ne sais si je ne pousse pas trop loin l'apologie, et si les paroles de Descartes se prêtent assez au sens que je leur attribue. »

Et moi aussi j'ai relu souvent les *Méditations*, mais sans y pouvoir trouver ni la justification de Descartes, ni celle

1. *Philosophical Essays*, in-4o. Edimbourg, 1810. Cet excellent recueil a été traduit, en 1828, par M. *Charles Huret*. Le passage que nous citons se trouve dans la trad. franç., p. 93.

du soupçon de M. D. Stewart. D'abord, l'*ergo sum* n'indique-t-il pas par lui-même un lien logique? ensuite, comme Descartes emploie toujours ce mot quand il raisonne, n'est-il pas naturel de croire qu'il a ici le même sens que partout ailleurs, et ce rapport des termes ne marque-t-il point le rapport des procédés intellectuels? Si l'*ergo* n'a pas un sens logique, pourquoi Descartes ne l'a-t-il pas dit? De plus, si Descartes n'a pas voulu prouver l'existence par le raisonnement, quel procédé la lui révèle donc? Où Descartes parle-t-il de cet autre procédé? où le décrit-il? Qu'on cherche dans tout le livre des *Méditations* un seul passage qui s'y rapporte. Enfin, dans les *Principes de philosophie*, ouvrage écrit après les *Méditations*, je lis ces lignes précieuses pour la question qui nous occupe : *Facile substantiam agnoscimus ex quolibet ejus attributo per communem illam notionem, quod nihili nulla sunt attributa nullæve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim quod aliquod attributum adesse percipimus, concludimus aliquam rem existentem sive substantiam, cui illud tribui possit necessariò, etiam adesse*[1]. *Concludimus* n'appartient-il pas à la langue du raisonnement? Voilà, ce semble, plus de difficultés qu'il n'en faut pour détruire l'autorité du simple doute de M. D. Stewart.

Cependant M. D. Stewart a raison; Descartes ne raisonne point dans l'*ergo*, et il sait qu'il ne raisonne point, et il le déclare hautement; il connaît le procédé intellectuel qui nous découvre l'existence personnelle, et il le décrit avec autant et plus de précision qu'aucun de ses adver-

1. Princip. philosophiæ, pars prim., cap. 52. — Edition française (Paris, 1824-1826), t. III, p. 96.

saires ne l'a fait. Ce procédé n'est pas, selon Descartes, le raisonnement, mais une de ces conceptions premières que, un siècle après Descartes, Reid et Kant ont rendues célèbres sous le titre de *Principes constitutifs de l'esprit humain* et de *Catégories de l'entendement*.

Où se trouve donc cette théorie qui a échappé à tous les regards? Ni dans les *Méditations*, où M. Dugald-Stewart l'a vainement cherchée, ni dans les *Principes*, mais dans la polémique sur les *Méditations*, où elle est comme ensevelie. C'est là qu'il faut aller la découvrir. En relisant ce long recueil d'objections et de réponses, j'y ai trouvé et j'en ai extrait une foule de passages décisifs, où Descartes se défend de raisonner pour arriver à l'idée de l'existence personnelle, et où il établit nettement le vrai procédé qui nous y conduit. Je ne citerai que les passages les plus importants.

Avant Spinoza et Reid, Gassendi avait attaqué l'enthymème de Descartes. « Cette proposition, *je pense, donc je suis*, suppose, dit Gassendi, cette majeure : ce qui pense existe, et par conséquent elle implique une pétition de principe. » A quoi Descartes répond : « Je ne fais point de pétition de principe, car je ne suppose point de majeure. Je soutiens que cette proposition : je pense, donc j'existe, est une vérité particulière, qui s'introduit dans l'esprit sans le secours d'une autre plus générale, et indépendamment de toute déduction logique. Ce n'est pas un préjugé, mais une vérité naturelle, qui frappe d'abord et irrésistiblement l'intelligence. Pour vous, ajoute Descartes, vous pensez que toute vérité particulière repose sur une vérité générale dont il faut la déduire par des syllogismes, selon les règles de la dialectique. Imbu de cette erreur, vous

me l'attribuez gratuitement ; votre méthode constante est de supposer de fausses majeures, de faire des paralogismes, et de me les imputer[1]. »

Si ce passage ne paraissait pas assez clair, le suivant ne laisserait aucun doute sur l'opinion de Descartes. « La notion de l'existence, dit-il dans sa réponse à d'autres objections, est une notion primitive qui n'est obtenue par aucun syllogisme ; elle est évidente par elle-même, et notre esprit la découvre par intuition. Si elle était le fruit d'un syllogisme, elle supposerait la majeure : tout ce qui pense existe ; tandis que c'est par elle que nous parvenons à ce principe[2]. »

1. Voici le passage latin, qui est curieux sous plus d'un rapport.

« Ex eo, quod dico : cogito ergò sum, auctor instantiarum colligit me hanc majorem supponere, qui cogitat, est, atque ità me jam aliquod præjudicium induisse. Quâ in re præjudicii voce iterùm abutitur. Etsi enim enunciatio illa ita nuncupari queat cùm sine attentione profertur, aut ideo tantùm vera esse creditur quia talis anteà judicata fuit; præjudicium tamen cùm expenditur appellari non debet, propterea quòd animæ tam evidens appareat ut ab eâ credendâ sibi temperare nequeat, cùm fortè de illâ tùm primùm cogitare incipiat, ac proindè mentem præjudicio imbutam nendùm habeat. Sed præcipuus istius auctoris in hâc materiâ error hic est, quòd enunciationum particularium cognitionem semper ex universalibus, secundùm syllogismorum dialecticæ ordinem, deducendam esse supponat. Quâ in re se quomodo veritas indaganda sit ignorare prodit. Constat enim inter omnes philosophos ad eam inveniendam initium semper à notionibus particularibus fieri debere, ut posteà ad universale accedatur; quamvis etiam reciprocè, universalibus inventis, aliæ particulares indè deduci queant. Ita si puer in geometriæ elementis instituendus sit, hoc primum generale, si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanent erunt æqualia, aut totum singulis suis partibus majus est, non capiet, nisi particularibus exemplis illustretur. Ad quod cùm non attenderet iste auctor, in tot paralogismos incidit, quibus libri sui molem auxit. Passim enim majores finxit, eas mihi tribuit, quasi veritates quas explicui indè deduxissem. (*Epistola in quâ ad epitomen præcipuarum Petri Gassendi instantiarum respondetur.* — Edit. franç. t. II, p. 503).

2. Cùm advertimus nos esse res cogitantes, prima quædam notio est

On dirait que Descartes a peur de n'être pas compris, tant il met de scrupule à s'exprimer avec clarté. Ce qu'il a dit jusqu'ici ne lui paraît pas suffisant; il craint qu'on ne soit pas encore bien convaincu qu'il admet l'idée de notre existence comme une idée première. Après avoir montré qu'elle ne peut être l'ouvrage du raisonnement, il ajoute qu'il ne faut pas non plus l'attribuer à la réflexion, mais à une opération antérieure à la réflexion, opération dont on peut bien renier des lèvres le résultat, mais sans pouvoir l'arracher de son entendement et de sa croyance[1].

Reste à savoir pourquoi Descartes n'a pas exposé dans ses *Méditations* cette théorie intéressante, et si elle est en harmonie avec l'ensemble de la philosophie cartésienne. Une connaissance approfondie du véritable objet des

quæ et nullo syllogismo concluditur; neque etiam cùm quis dicit, ego cogito, ergò sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quòd si eam per syllogismum deduceret, novisse priùs debuisset istam majorem: illud omne quod cogitat, est, sive existit, atqui profecto ipsam potiùs discit ex eo quod apud se experiatur fieri non posse ut cogitet nisi existat; ea enim est natura nostræ mentis ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet. (*Responsio ad secundas objectiones.* — Edit. franç., tom. I, p. 427).

1. Verum quidem est neminem posse esse certum se cogitare, nec se existere, nisi sciat quid sit cogitatio, non quòd ad hoc requiratur scientia reflexa vel per demonstrationem acquisita, et multò minus scientia scientiæ reflexæ per quam sciat se scire, iterùmque se scire, atque ita in infinitum, qualis de nullâ unquàm re haberi potest; sed omnino sufficit ut id sciat cogitatione illâ internâ, quæ reflexam semper antecedit, et quæ omnibus hominibus de cogitatione atque existentiâ ita innata est, ut quamvis forte præjudiciis obruti, et ad verba magis quàm ad verborum significationes attenti, fingere possimus nos illam non habere, non possimus tamen reverà non habere. Cùm itaque quis advertit se cogitare, atque inde sequi se existere, quamvis fortè nunquam anteà quæsiverit quid sit cogitatio nec quid existentia, non potest tamen non utrumque satis nosse, ut sibi in hâc parte satisfaciat. (*Responsio ad sextas objectiones.* — Edit. franç., t. II, p. 533.)

Méditations et de la philosophie de Descartes résout facilement cette question.

Le vrai but des efforts de Descartes fut de donner à la philosophie un point de départ scientifique, en l'appuyant sur un principe ferme et inébranlable : et comme l'existence personnelle échappait seule à l'hypothèse du doute universel où Descartes s'était placé, l'existence personnelle fut pour Descartes ce principe indubitable sur lequel il éleva sa philosophie. Cette philosophie est une chaîne immense, dont le premier anneau repose sur l'existence de l'âme, qui de là atteint l'Être des êtres, et dans ses amples circuits embrasse l'universalité des phénomènes et des lois de la matière. De l'existence personnelle, ou de l'humanité, Descartes monte à Dieu et descend ensuite à l'univers. L'existence personnelle est la pierre de l'édifice ; tout porte sur elle ; elle ne porte que sur elle-même. L'âme démontre Dieu, et par contre-coup l'univers ; mais nul principe antérieur ne démontre l'âme; sa certitude est primitive; elle nous est révélée dans le rapport de la pensée à l'être pensant. Si l'âme ne pensait point, elle ne pourrait se connaître; mais sa nature étant de penser, elle se connaît nécessairement. Le raisonnement ne fait pas sortir logiquement l'existence de la pensée; mais en fait l'âme ne peut penser sans se connaître. La certitude de la pensée ne précède pas la certitude de l'existence, elle la contient, elle l'enveloppe ; ce sont deux certitudes contemporaines, qui se confondent dans une seule qui est la certitude fondamentale. Cette certitude fondamentale est le principe de la philosophie cartésienne. Cette forte doctrine est renfermée dans le livre des *Méditations*, l'un des plus beaux et des plus solides

monuments du génie philosophique. Descartes prétend y démontrer, avec la rigueur de la géométrie, que la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu sont des vérités incontestables, puisqu'elles reposent sur notre existence personnelle, laquelle est au-dessus de tous les efforts du scepticisme. Tel était le dessein de Descartes, et non pas de prouver l'existence personnelle, que personne ne pouvait nier de bonne foi ; il l'établit pourtant dans la première et la seconde Méditation, et d'une manière très-solide, en montrant la simultanéité de la conception de l'existence et de l'aperception de la pensée. Et ce rapport de simultanéité, il le marque par *ergò;* mais il ne s'arrête point à nous avertir que la connaissance de ce rapport n'est point l'ouvrage du raisonnement, ce n'était pas là son objet ; il se contente d'établir la certitude de l'existence personnelle, et il s'en sert pour démontrer toutes les grandes vérités. Il ne devait pas instituer une discussion particulière pour prouver que nous ne tirons pas l'existence de la pensée ; il devait seulement établir la certitude de l'existence personnelle, et il le fait : il montre que très-certainement nous existons, puisque nous pensons. Le lecteur n'est pas trompé par là sur la nature du lien qui unit la pensée et l'existence. Descartes ne dit point que ce soit le raisonnement, il dit même implicitement que ce n'est point le raisonnement, puisqu'il va de suite et nécessairement de l'une à l'autre. Mais encore une fois il ne s'arrête pas et ne devait pas s'arrêter là-dessus. Le livre des *Méditations* est donc irréprochable ; il présente ce qu'il devait présenter, la doctrine cartésienne dans toute son étendue, mais aussi dans ses justes limites. Si l'on voulait y faire entrer la théorie détaillée de l'existence person-

nelle, elle ne dérangerait aucunement le système général, mais elle n'en fait pas essentiellement partie. Que si ses adversaires ne l'entendent pas, et l'accusent de déduire à tort l'existence de la pensée, Descartes s'expliquera; mais il ne changera pas les proportions du monument immortel où il a déposé ses pensées et sa méthode; il s'expliquera, mais dans des réponses, *responsiones*, et il prouvera alors que tous les reproches qu'on lui adresse portent à faux, puisqu'ils tombent sur le principe de son système qu'on l'accuse d'avoir établi par le raisonnement; « comme si, dit-il, le principe d'un système pouvait être un principe logique, et comme si la connaissance des principes en général était du ressort de la dialectique : *notitia principiorum non fit dialecticè* [1].

VIIe LEÇON.

LOCKE [2].

1. Ainsi dès le début de notre enseignement nous avons réhabilité, non pas le système entier, mais le principe du système de Descartes méconnu à la fois par ses partisans et par ses adversaires. Depuis, nous avons donné une édition nouvelle et complète de ce père de la vraie philosophie française (11 vol. in-8°); nous avons exposé sa méthode, ses idées fondamentales, la suite et l'ensemble de l'école cartésienne, Cours de 1829, leçon IIe. Voyez encore l'*Introduction aux Œuvres du Père André*, l'*Avant-propos* de nos Pensées de Pascal, et la *Défense de l'Université et de la Philosophie*, 5e édit., p. 121, enfin nos *Fragments de philosophie cartésienne*.

2. Nous avons soumis à un nouvel examen le système de Locke en 1819, et surtout en 1829 dans un grand nombre de leçons qui composent un volume entier, le second de l'*Histoire de la Philosophie au* XVIIIe *siècle*.

VIIIe LEÇON.

Système de Locke. — Théorie des idées, destructive de toute réalité. — Système de Berkeley.

Permettez-moi, en commençant cette leçon, de résumer la précédente et de vous retracer rapidement la dernière théorie de Locke sur le moi avec les critiques que je vous ai proposées contre cette théorie. Elle est d'un si grand intérêt par les conséquences qui en dérivent, que je ne crois pas lasser votre patience en la reproduisant; et elle est si compliquée et si obscure qu'il me semble nécessaire de l'éclaircir encore en la réduisant à ses éléments les plus simples.

On rencontre dans Locke un passage qui semble établir le moi de la manière la moins équivoque.

De l'Entend. humain, liv. IV, ch. IX. § III.
La connaissance de notre existence est intuitive.

« Pour ce qui est de notre existence, nous l'apercevons avec tant d'évidence et tant de certitude, que la chose n'a pas besoin et n'est point capable d'être démontrée par aucune preuve. Je pense, je raisonne, je sens du plaisir et de la douleur; aucune de ces choses peut-elle m'être plus évidente que ma propre existence? Si je doute de toute autre chose, ce doute même me convainc de ma propre existence et ne me permet pas d'en douter; car si je connais que je sens de la douleur, il est évident que j'ai une

perception aussi certaine de ma propre existence que de l'existence de la douleur que je sens ; ou si je connais que je doute, j'ai une perception aussi certaine de l'existence de la chose qui doute, que de cette pensée que j'appelle doute. C'est donc l'expérience qui nous convainc que nous avons une connaissance intuitive de notre existence et une infaillible perception intérieure que nous sommes quelque chose. Dans chaque acte de sensation, de raisonnement ou de pensée, nous sommes intérieurement convaincus en nous-mêmes de notre propre être. »

Ce passage est évidemment inspiré par Descartes. C'est le même argument, ce sont presque les mêmes termes que nous avons rencontrés dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Méditations*. Malheureusement ce passage qui reconnaît le moi, ne l'établit que sur une théorie qui, sérieusement examinée, est destructive de toute réalité.

Selon cette théorie célèbre, nous ne sortons jamais de nous-mêmes; nous n'apercevons directement ni les substances ni leurs qualités; les seuls objets des perceptions de l'esprit, ce sont ses pensées : toutes nos connaissances roulent sur nos idées (Liv. IV, chap. 1er, § 1, *De la Connaissance*).

Là [1] où il y a idée, là seulement il peut y avoir connaissance ; mais à quelle condition y a-t-il connaissance certaine? Quel est donc le procédé qui nous donne et qui nous garantit la certitude? Où est pour nous la source et la marque de l'évidence, ce critérium du vrai, objet éter-

1. Toute l'argumentation qui suit est reproduite, éclaircie et développée dans l'examen spécial et détaillé de la philosophie de Locke, t. II de l'*Histoire de la philosophie du* XVIIIe *siècle*, XXIe, XXIIe et XXIIIe leçons.

nel des vœux et des poursuites des philosophes? Locke le trouve dans un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. *Ibid.*

Mais il y a deux manières de percevoir un rapport. On peut le percevoir immédiatement ou par l'entremise d'un troisième terme, qui serve de mesure commune. De cette différente manière de percevoir un rapport, résulte la distinction de la certitude en démonstrative et en intuitive.

Selon Locke, nous avons une connaissance intuitive de notre existence; nous la devons donc à une perception immédiate d'un rapport de convenance entre deux idées.

J'existe. Pour que cette proposition soit vraie d'une vérité intuitive, il y faut trois conditions : 1° deux idées préalables, qui doivent former les deux termes du rapport; 2° perception d'un rapport de convenance; 3° perception immédiate.

D'abord quelles sont ici, dans cette proposition, *j'existe*, les deux idées préalables appelées à former les deux termes du rapport? c'est l'idée de *je* ou *moi* d'un côté, et de l'autre l'idée d'*existence.*

N'oublions pas que nous cherchons l'existence personnelle. Si nous la cherchons, nous supposons que nous ne la possédons point; et si nous la cherchons dans une perception de rapport, dans le rapprochement de deux idées, nous supposons qu'elle n'est renfermée ni dans l'une ni dans l'autre de ces idées, prises séparément; c'est-à-dire, en termes philosophiques, que l'une et l'autre de ces idées sont à nos yeux des idées abstraites.

Tel est le principe nécessaire de la théorie de Locke. D'abord il porte sur un fait faux et contraire à l'expé-

rience. Il est manifeste que l'esprit humain ne débute pas par des idées abstraites, que ce n'est pas à l'aide d'abstractions que nous pouvons trouver la réalité, et la première de toutes les réalités, à savoir celle que nous sommes, et que c'est, au contraire, à l'aide d'existences réelles préalablement connues que nous formons des abstractions. La théorie de Locke est donc frappée de ce vice, qu'elle ne reproduit pas le procédé naturel de l'esprit humain. Il y a plus; cette théorie n'exprime pas seulement un fait faux, mais un fait impossible; car il est évident que si nous cherchons l'existence sur le chemin des abstractions, nous ne l'y pouvons trouver, et que nous aurons beau tourmenter mille idées abstraites, nous ne leur arracherons jamais la réalité.

Quand même l'existence pourrait être le fruit d'une comparaison entre deux idées abstraites, cette comparaison est ici impossible; car toute comparaison suppose deux termes; et ici il n'y a pas deux termes, les deux termes supposés se confondant réellement en un seul. En effet, les deux idées abstraites que Locke peut ici comparer sont, d'un côté l'idée *je* ou *moi*, et de l'autre, l'idée d'*existence*. Or, aussitôt qu'on fait du moi une idée abstraite, on l'anéantit. Le moi est tout entier dans son existence individuelle; moi et abstraction sont deux termes qui se contredisent, le moi emportant l'existence, et l'existence individuelle. Il ne reste donc à la place du moi que l'idée abstraite d'être; et comme cette idée est la même que celle d'existence, il n'y a plus qu'un seul terme, et par conséquent il n'y a plus lieu à comparaison; il n'y a plus de perception possible de rapport, ni médiate ni immédiate.

Voulez-vous être moins rigoureux, et supposer ici deux termes : quels seront-ils? Ce ne sont pas deux idées abstraites, parce qu'elles seraient incapables de donner aucune réalité; il faut donc que ce soit d'une part l'idée du moi, de laquelle il s'agit de savoir si elle est vraie, en la comparant, avec quoi? Avec le moi lui-même, second terme nécessaire du rapport. Mais dans la philosophie de Locke nous n'abordons jamais les choses en elles-mêmes, nous n'allons jamais jusqu'aux objets, nous nous arrêtons toujours aux idées; toute connaissance immédiate est essentiellement idéale. Quand donc Locke s'impose la nécessité de comparer l'idée du moi avec le moi réel, il contredit le principe de son système, et se joue lui-même de sa philosophie.

Mais supposons que les lois de son système ne s'opposent pas à cette comparaison : nous l'avons vu, les lois de l'esprit humain s'y opposent. Nous ne pouvons pas amener l'esprit sous ses propres yeux, nous n'atteignons pas directement le moi, mais seulement ses qualités; nous le concevons, nous croyons à son existence, mais il ne tombe sous aucune de nos prises : il ne peut donc constituer l'un des deux termes d'une comparaison qui doivent être immédiatement perçus pour donner un résultat immédiat.

Ainsi on ne peut comparer le moi réel et l'idée du moi. De plus, quand cette comparaison serait possible, il est clair qu'elle renferme une pétition de principe. Car que cherchons-nous? c'est l'existence : mais, je le répète, si nous la cherchons, il faut supposer que nous ne l'avons pas; si nous la cherchons dans une perception de rapport, il faut supposer qu'elle n'est pas déjà contenue dans l'un

ni dans l'autre des deux termes. Or, ici, l'un des deux termes la contient, car l'un de ces deux termes est précisément le moi réel que nous cherchons.

Pressé entre toutes ces difficultés, Locke est réduit à tirer le moi de la seule idée du moi, et il a recours pour cela à la théorie de la représentation. Il prétend que, de même que l'idée d'une copie suppose l'original, de même l'idée du moi suppose le moi lui-même.

Mais pourquoi toute copie suppose-t-elle l'original? Parce que la copie le représente. Pourquoi la copie représente-t-elle l'original? Parce qu'elle lui est conforme. Vérifions toutes ces métaphores en les appliquant à l'idée du moi et au moi lui-même.

Si l'idée du moi peut donner le moi, c'est que l'idée du moi le représente, lui est conforme. Mais d'abord il est évident que l'idée ne ressemble qu'à une idée, et que l'idée représentative du moi est une chimère.

Supposons que cette théorie soit aussi exacte qu'elle l'est peu ; je prétends encore qu'elle renferme une pétition de principe; car si l'idée du moi représente le moi, pour savoir qu'elle le représente, il faut que nous sachions qu'elle lui est conforme; et pour que nous sachions qu'elle lui est conforme, il faut que nous connaissions le moi préalablement. Or, je le répète, nous cherchons le moi, il ne faut donc pas le supposer; nous le cherchons dans la conformité avec son idée; mais la connaissance de cette conformité suppose la connaissance préalable du moi, sans laquelle cette conformité ne pourrait être reconnue; nous avions donc ce que nous cherchions, nous possédions le moi, et c'est à l'aide de cette connaissance que nous admettons ou que nous rejetons la conformité de

l'idée; au lieu que d'après Locke ce serait la connaissance préalable de la conformité de l'idée et de son objet qui nous devrait révéler la réalité même de cet objet.

Égaré sur la route des abstractions, Locke tombe nécessairement dans le scepticisme, mais il y tombe sans s'en apercevoir; car, nous l'avons vu, Locke croit à l'existence personnelle, en dépit de sa théorie de la certitude intuitive, en dépit de son système de la sensation et de la réflexion comme sources uniques de la connaissance; il croit au moi, mais il n'a pas le droit d'y croire, et le scepticisme qui n'est pas dans sa croyance est dans ses principes; il n'attend pour en sortir que des esprits plus hardis et plus fermes qui osent ou qui sachent l'en tirer. Ces esprits audacieux se sont trouvés. Vous comprenez que je veux parler de Berkeley et de Hume.

Reid est le premier qui ait fait voir dans Berkeley et dans Hume des disciples fidèles mais sévères de Locke, et qui ait prouvé que les maximes les plus célèbres de Hume et de Berkeley sont des conséquences nécessaires de la théorie des idées. Mais Reid a eu tort d'accuser Berkeley de n'avoir pas été aussi loin que Hume en partant des mêmes principes, et de n'avoir pas détruit l'esprit au même titre qu'il détruisait la matière. Cette critique n'est pas fondée. Voici en effet l'argument de Berkeley contre la matière : Nous ne connaissons, dit-il, que des idées, et nous ne pouvons connaître la matière que par leur moyen. Or, comment les idées nous feraient-elles connaître la matière? A cette condition qu'elles la représentent, et qu'elles lui soient conformes. Berkeley, avant Reid, détruisit aisément le prestige de cette représentation et de cette conformité, en prouvant que les idées ne peuvent ressem-

bler qu'à des idées, et que par conséquent il n'y a rien en elles qui ressemble à ce qu'on appelle la matière. Voilà donc la matière anéantie. La chose était si aisée que Reid, en parlant de la théorie de Berkeley, remarque qu'il y a beaucoup moins de force à l'avoir su tirer des principes de Locke, que de courage à avoir osé produire au grand jour une doctrine si évidemment contraire au sens commun.

Maintenant cette argumentation pouvait-elle se tourner contre l'esprit? Pas le moins du monde; car Berkeley n'admet pas l'esprit sur la foi d'une idée qui le représente et lui est conforme. C'est d'une tout autre manière que Berkeley conclut des idées à l'esprit. Il ne reconnaît que des idées, et ces idées n'ont d'autre existence que la possibilité d'être aperçues; ce sont des perceptions; or, des perceptions n'existent que dans un être qui perçoit; cet être qui perçoit les idées, c'est l'esprit.

Berkeley ne nie pas la loi qui nous fait conclure des modes au sujet; mais il prétend que les modes dont il s'agit n'ont pas de sujet matériel, et que ces modes, étant nos idées, nos perceptions, n'attestent autre chose qu'un être percevant, qui est nous-même.

Ce n'est pas tout; non-seulement la loi des substances est reconnue dans Berkeley, mais elle joue dans sa doctrine un rôle si important que sans elle toute sa doctrine est détruite. Voici tout le système de Berkeley : vous allez voir qu'il tombe en ruine si on lui ôte le principe des substances.

Nous ne connaissons que des idées, et ces idées n'ont d'autre existence que la possibilité d'être aperçues; or, toute perception suppose deux choses, savoir, un être

percevant et un être perçu : c'est dans cette double conclusion qu'il faut chercher tout Berkeley. Cette double conclusion, qui suppose le principe de la substance, contient les deux grandes vérités de la philosophie de Berkeley, Dieu et l'âme humaine. La première conclusion donne l'esprit de l'homme ; la seconde donne Dieu. Voici comment :

Il y a dans Berkeley un point de vue qui n'a pas été assez remarqué, et qui est une des parties les plus importantes de sa philosophie : Je n'ai que des idées, dit-il, mais je ne me sens pas le maître de toutes mes idées. A cette heure j'ai une idée que je n'avais pas il y a une heure et que je n'aurai pas dans une heure d'ici : elle me vient malgré que j'en aie ; elle affecte mon esprit indépendamment de ma volonté ; elle n'est donc pas mon ouvrage. Loin de là, elle est à mon égard une puissance mystérieuse qui agit sur moi malgré moi-même.

L'erreur capitale de Berkeley est d'avoir confondu les qualités premières de la matière avec ses qualités secondes. Or, les qualités secondes de la matière n'ont pas d'autre existence pour nous que celle de causes et de puissances inconnues qui ne se manifestent que par leurs effets sur nous, c'est-à-dire par nos sensations ; de sorte que, lorsqu'on a réduit les qualités premières aux qualités secondes, on a réduit toutes les qualités de la matière à n'être que des puissances inconnues. Mais, dit Berkeley, il n'y a pas de puissances abstraites dans la nature ; elles supposent un ou plusieurs êtres en qui elles résident. De plus, ces puissances qui nous environnent et qui agissent sur nous sont harmonieuses entre elles ; elles suivent des lois constantes, uniformes : elles appartiennent donc à un

seul et même être souverainement sage. De l'harmonie des puissances qui causent en nous, malgré nous, nos propres sensations, Berkeley conclut l'unité d'un être puissant. Voilà par quels degrés il arrive à la Divinité. Vous voyez qu'il n'y arrive qu'au moyen du principe des substances, sans lequel rien n'existe réellement, ni l'esprit de l'homme, ni Dieu lui-même. Il est donc certain que la loi des substances est le grand instrument de Berkeley; et il est singulier que l'école écossaise ait accusé Berkeley d'avoir conservé gratuitement la substance spirituelle après avoir détruit la substance matérielle, et d'y avoir cru superstitieusement contre les principes mêmes de sa philosophie, lorsque toute sa philosophie est établie sur la loi même des substances, lorsque cette loi donne les seuls êtres réels que Berkeley reconnaît, l'âme et Dieu.

IXe LEÇON.

Continuation de l'exposition du système de Berkeley. — Rapports de ce système avec celui de Platon et celui de Malebranche.

Cette leçon sera consacrée tout entière à Berkeley. Je me propose de revenir sur le système de cet homme célèbre, de l'éclaircir en le développant, de le présenter dans toute son étendue, d'arrêter votre attention sur

chacune de ses parties, et de marquer leur enchaînement. Il y a ici une double difficulté. Il faut exposer le système de Berkeley, et prouver que ce système appartient à Berkeley. Pour ne pas trop fatiguer votre esprit en lui imposant à la fois ces deux difficultés, je les diviserai : j'exposerai à ma manière le système que j'attribue à Berkeley ; je ne chargerai mon exposition d'aucun texte, d'aucune citation, me réservant ensuite de vous montrer que le système exposé est bien réellement celui de Berkeley.

J'irai plus loin ; pour écarter toutes les longueurs qui embarrassent ordinairement l'exposition, je m'effacerai, je laisserai Berkeley parler lui-même. Je supposerai qu'après avoir lu les objections qu'on a faites contre sa doctrine, Berkeley vient en rendre compte, moins pour la défendre que pour l'expliquer. Et vous, Messieurs, vous supposerez de votre côté que, paraissant devant un aréopage de philosophes, il se contente du langage austère de la raison, et qu'il écarte cette éloquence et ces grâces de langage qui lui mériteraient déjà le nom du Platon, ou du moins du Malebranche de l'Angleterre, quand son système ne reproduirait pas en partie celui du philosophe français.

« Je n'aperçois dans la philosophie de mon temps que l'athéisme et le matérialisme. Je viens défendre la cause de l'âme et de Dieu, de la vertu et de la science, contre ces doctrines impies et extravagantes, en leur substituant une doctrine qui établit, d'une manière aussi facile que sûre, l'existence de Dieu et l'existence de l'âme.

« Pour élever un système, il faut deux choses : des matériaux et un instrument.

« D'abord quels sont mes matériaux? Je ne cherche point à innover; je prends mes principes dans l'école régnante.

« N'est-il pas convenu que les objets de l'esprit, dans la connaissance, sont des idées? Locke ne pose-t-il pas ce principe, que l'esprit n'aperçoit immédiatement que ses propres pensées? Ce principe est universellement admis; je l'adopte; je ne demande pas d'autres éléments, d'autres matériaux que les idées.

« Mais avant de vous montrer comment, avec ces simples matériaux, j'élève tout l'édifice de la connaissance, permettez-moi d'examiner comment, avec ces mêmes matériaux, vous avez élevé le vôtre.

« Selon vous, la plus certaine connaissance, celle dont vous faites le plus de bruit, celle avec laquelle vous détruisez toutes les autres, est la connaissance d'un certain être que vous appelez matière. Si vous connaissez cet être, vous ne pouvez le connaître que par l'intermédiaire des idées; car l'esprit n'aperçoit immédiatement que des idées. Or, je soutiens qu'en partant de ce principe vous n'arriverez jamais à la matière.

« Vous prétendez pouvoir y arriver par l'intermédiaire des idées. Dites-moi ce que veut dire une idée intermédiaire? J'ai des idées, je puis, quand il me plaît, en les examinant, m'en rendre compte. Je vous avoue que j'ai beau les examiner, je n'aperçois dans mes idées que des idées, et il m'est impossible de rien découvrir derrière elles.

« Mais, dites-vous, ces idées sont des copies, et toute copie suppose un original. C'est là une métaphore. Quand j'ai vu un tableau et que j'en vois un autre qui lui ressemble, je puis dire de ce dernier qu'il est la copie d'un

original ; mais si je n'avais vu qu'un seul tableau, pourrais-je soupçonner qu'il peut avoir un original que je ne vois pas, à moins qu'une main supérieure, dont l'autorité soit incontestable, n'ait mis au bas que c'est une copie?

« Mais quand je supposerais que l'idée représente un original, que nous ne voyons pas et qui est caché à nos propres yeux ; quand je supposerais que l'idée a la merveilleuse propriété de nous révéler qu'elle n'est qu'une copie, comment expliquer le secret de cette représentation? On ne représente qu'à titre de conformité. Si l'idée représente un objet, c'est que l'idée lui est conforme. Quoi de plus absurde qu'une idée toute spirituelle représentant un être qui est matériel ! Or, si l'idée n'est pas conforme à l'objet, elle ne le représente pas ; si elle ne le représente pas, l'idée ne peut nous en donner aucune connaissance certaine.

« Il est donc prouvé que si nous ne pouvons connaître les corps que par l'intermédiaire des idées, nous n'y arriverons jamais légitimement, et que les corps sont de pures illusions.

« Mais quoi, dira-t-on, vous anéantissez la substance matérielle? Que veut dire ce mot substance? c'est le soutien et le sujet de qualités ; or, en partant de la théorie des idées, j'ai nié toutes les qualités que vous atttribuez aux corps, d'où il suit que chercher la substance des qualités, après avoir prouvé que les qualités n'existent pas, c'est chercher la substance de rien. Faites bien attention à ceci : je ne nie pas la loi qui nous fait conclure des qualités au sujet ; mais ayant nié les qualités dont vous parlez, je ne puis admettre leur sujet ; ainsi, ni les qualités

n'existent, ni, à plus forte raison, le sujet qui les soutient.

« On pourra m'objecter : Vous détruisez la nature extérieure ; votre philosophie est une philosophie sceptique. Je soutiens qu'au contraire c'est la vôtre qui pousse au scepticisme ; car, ne permettant de croire à la réalité extérieure qu'au prix de plusieurs absurdités systématiques, elle condamne à la nier ; la mienne n'admet, il est vrai, comme la vôtre, que des idées, mais elle établit invinciblement les conséquences raisonnables et légitimes de ce principe qui nous est commun.

« Je ne nie pas qu'il y ait du blanc, du rouge, des couleurs, du mouvement, quelque chose d'agréable et de désagréable ; mais je prétends que toutes ces choses ne sont qu'autant que nous les apercevons, c'est-à-dire qu'elles ne sont pour nous que des idées.

« Ainsi, je ne nie pas l'existence extérieure ; je nie seulement l'hypothèse d'un monde qui existerait indépendamment de nos pensées.

« Mais il ne me suffit pas d'avoir détruit l'erreur, mon but est d'établir d'une manière certaine et inébranlable Dieu et l'âme humaine.

« Si vous me demandez comment des idées seules je tire ces deux grandes certitudes, les deux vraies réalités, je vous dirai : Vous avez écrit quelque part cette phrase, dont vous n'avez su tirer aucun parti. Vous avez dit *que l'idée n'existe qu'en tant qu'elle est aperçue.* Cette phrase se trouve dans le second livre de Locke et elle est répétée au quatrième.

« Savez-vous tout ce qui est contenu dans cette proposition? Elle suppose le principe qui conclut des qualités

au sujet. En effet, dire que toute idée n'existe qu'en tant qu'aperçue, n'est-ce pas dire en tant qu'elle est aperçue par un être capable de l'apercevoir? Donc, dans votre principe même est compris celui des substances; or, ce principe c'est l'instrument de ma philosophie; c'est avec lui que j'établis Dieu et l'âme humaine de la manière la plus simple.

« Si les idées n'existent qu'en tant qu'aperçues par un être qui les aperçoit, là où il y a idée il y a un être apercevant; or, j'ai des idées, il y a donc quelque chose dans quoi elles existent et qui les aperçoit : ce quelque chose, c'est moi. De l'existence des idées, je conclus l'existence certaine d'un sujet qui les aperçoit. Ce sujet est-il matériel? Oui, si les idées sont étendues et matérielles; non, si les idées ne sont pas telles, et elles ne le sont point. Or ce quelque chose qui soutient mes idées, et qui n'est pas matériel, je l'appelle esprit, âme.

« Voilà donc l'âme humaine établie d'une manière aussi sûre que facile. L'âme humaine est le sujet de mes idées; mes idées me sont connues par une intuition directe, et, du moment que je connais ces idées, il m'est impossible de ne pas conclure que je suis leur soutien, leur substance.

« Ce point de vue de votre propre principe révèle infailliblement l'âme humaine. Un autre point de vue du même principe révèle aussi certainement Dieu.

« Examinons comment nos idées existent en nous. Sommes-nous maîtres de toutes nos idées? pouvons-nous à volonté rappeler celles-ci, chasser celles-là, etc.? Non, dans une foule d'occasions nous reconnaissons que telle

ou telle idée nous arrive malgré nous. Ces idées n'existent qu'en tant qu'aperçues par mon esprit, et elles en sont pourtant indépendantes, puisqu'elles me modifient malgré moi-même.

« L'idée n'existe qu'en tant qu'aperçue. Or, si celles que j'aperçois et qui sont mon ouvrage m'attestent l'existence de mon âme, celles que j'aperçois, il est vrai, mais qui ne sont pas mon ouvrage et qui ont une existence indépendante de moi, ne pouvant cependant avoir par elles-mêmes une existence indépendante, doivent dépendre d'un esprit, dont elles sont l'ouvrage et dans lequel elles existent. Ces dernières idées supposent un être qui est leur substance, comme je suis la substance des premières idées que je maîtrise, que je domine, que je modifie à mon gré. Cette substance de l'idée aperçue par moi, mais indépendante de moi, c'est Dieu.

« J'ai donc établi Dieu, comme j'ai établi l'âme humaine. Ces deux grandes vérités sortent de cette seule proposition, universellement reconnue, si féconde, et qui pourtant est restée stérile entre vos mains, savoir : que l'idée n'existe qu'en tant qu'aperçue.

« Remarquez bien le caractère des procédés que nous venons d'employer.

« Nous ne percevons immédiatement que des idées ; or les idées n'ont pas d'existence indépendante ; donc de ces idées je conclus à un sujet réel dans lequel elles existent. Ce sujet, je ne le connais pas ; j'y crois sans le connaître, sur la foi du principe des substances, sur la foi de cette proposition : que l'idée n'existe qu'en tant qu'aperçue. D'où il suit qu'immédiatement nous ne connaissons que des phénomènes, mais que médiatement et

sur la foi d'un principe certain, incontestable, nous atteignons la réalité.

« Ainsi l'âme existe : son existence est invinciblement attestée par celle de ses idées.

« J'ai anéanti la matière, nous ne percevons que des idées, et tout ce que vous aviez attribué à la matière doit être attribué aux idées. Quelques philosophes avaient imaginé dans ce qu'ils appellent la matière deux sortes de qualités, les qualités premières et les qualités secondes. Je détruis cette différence. Les qualités premières ont à mes yeux le même caractère que les qualités secondes. Or, quel est le caractère des qualités secondes? Les qualités secondes ne sont pour nous que les causes inconnues de nos sensations.

« Mais des causes, des puissances ne peuvent exister que dans un sujet; l'idée de cause, de puissance suppose donc un être puissant, soutien de toute cause, de toute puissance.

« Vous voyez combien ma philosophie est simple. Je me sers des éléments que vous m'avez fournis vous-mêmes; et, après avoir montré que les connaissances que vous tirez de ces éléments sont des chimères, j'en tire moi-même des connaissances certaines, Dieu et l'âme, à l'aide d'un principe, d'un instrument, que je tiens de vous. Le scepticisme est donc détruit; et les deux grandes réalités de la nature, Dieu et l'âme humaine, sont rétablies. »

Tel est, Messieurs, le système de Berkeley : il suppose l'idée comme élément et le principe des substances comme instrument. Ce système est parfaitement lié dans toutes ses parties. Il reste à prouver qu'il appartient réellement à Berkeley.

Nous allons entrer dans des citations de texte qui seraient bien arides si un vif intérêt ne s'attachait toujours à la recherche de la véritable pensée d'un esprit supérieur.

J'ai copié plus de cinquante passages de Berkeley qui contiennent le système que je vous ai exposé. Je ne veux pas vous mettre sous les yeux tous ces passages, je me bornerai aux plus importants.

Les deux ouvrages les plus connus de Berkeley sont : les *Dialogues d'Hylas* et de *Philonoüs*, et *Alciphron ou le Petit philosophe,* dont on possède des traductions françaises [1], qui sont bien loin de reproduire l'élégance de l'original anglais. Mais un des premiers et des plus remarquables écrits de Berkeley est celui qui a pour titre : *Traité concernant les principes de la connaissance humaine*, *Treatise concerning the principles of human knowledge* [2]. La forme en est plus systématique ; la pensée de l'évêque philosophe s'y produit avec moins de grâce, mais avec plus de netteté et de précision ; c'est là surtout qu'il faut étudier Berkeley. Ce traité, publié à Dublin en 1710, excita la plus vive attention et com-

1. *Dialogues entre Hylas et Philonoüs, dont le but est de démontrer clairement la réalité et la perfection de l'entendement humain, la nature incorporelle de l'âme et la providence immédiate de la divinité, contre les sceptiques et les athées*; 1 vol. in-12, Amsterdam, 1750. — *Alciphron, ou le Petit philosophe, en 7 dialogues*, à la suite desquels est une *nouvelle théorie de la vision*; 2 vol. in-12, La Haye, 1754. — On a traduit aussi les *Recherches sur les vertus de l'eau de goudron, où l'on a joint des réflexions philosophiques sur divers autres sujets*; 1 vol. in-12, Amsterdam, 1745.

2. Voyez les Œuvres complètes de Berkeley; *the Works of George Berkeley, D. D. late Bishop of Cloyne in Ireland*; 3 vol. in-4o réimprimés in-8° à Londres, 1820.

mença la renommée de l'auteur ; malheureusement il n'a pas été traduit.

Il y a une très-forte ressemblance entre les premières lignes de cet ouvrage et celles du premier écrit de Condillac. Les deux auteurs posent également en principe que l'esprit humain n'aperçoit immédiatement que ses propres idées. Condillac commence ainsi son ouvrage sur l'*Origine des connaissances humaines :* « Soit que nous nous élevions dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons jamais de nous-même, et c'est toujours notre propre pensée que nous apercevons. »

Voici le premier paragraphe de l'ouvrage de Berkeley. « Il est évident à tout homme qui examine attentivement les objets de la connaissance humaine, que ces objets sont des idées, quelles qu'elles soient, et quelle que soit leur source. »

Avec les idées, Berkeley n'admet que l'esprit.

Paragraphe II. « Outre les idées ou objets de connaissance, il y a un être réel qui les perçoit ; cet être percevant est ce que j'appelle intelligence, esprit, âme ou moi-même, par lesquels mots je n'entends plus une idée, mais un être entièrement différent d'elles et où elles existent, c'est-à-dire où elles sont perçues. »

Berkeley répète sans cesse que les idées n'ont aucune autre réalité que d'être aperçues : *Their* ESSE *is* PERCIPI.

D'où il suit qu'il n'y a pas d'objets des idées, c'est-à-dire point de monde matériel. Berkeley se résume ainsi :

Paragraphe VI : « Il y a des vérités si claires, qu'un homme n'a besoin que d'ouvrir les yeux pour les voir... »

Ces vérités sont : « que la voûte éclatante des cieux, la parure de la terre, en un mot tous les corps qui composent ce monde, n'existent que dans un esprit qui les aperçoit ; qu'ils n'ont d'autre existence que la possibilité d'être aperçus ; que, conséquemment, toutes les idées existent actuellement dans moi ou dans quelque autre esprit créé, ou, si elles n'y existent pas, elles n'existent pas du tout, ou il faut qu'elles existent dans l'esprit divin... »

Paragraphe VII. « Il n'y a pas d'autre substance, d'autre être que l'esprit ou ce qui perçoit. »

Paragraphe IX. Berkeley rejette la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires des corps.

Paragraphe XXVII. « Un esprit est un être simple, indivisible et actif. En tant qu'il aperçoit les idées, il s'appelle *entendement;* en tant qu'il les produit ou opère sur elles, *volonté.*

Paragraphe XXIX. « Quel que soit le pouvoir que j'exerce sur ma pensée, je trouve des idées actuellement perçues par moi, et qui ne sont pas dans la dépendance de ma volonté.... elles ne sont donc pas les créations de mon esprit. Il faut donc qu'il y ait une volonté ou un esprit qui les produise. »

Dans le paragraphe CXXIX, Berkeley se sépare de la théorie générale de Locke, qui identifie la connaissance et l'idée. Nous connaissons les esprits, nous n'en avons pas d'idée. L'esprit n'est que le support ou substance des idées, et quoi de plus absurde que de prétendre que cette substance, qui supporte et perçoit des idées, soit ellemême une idée?

Partout Berkeley établit que là où on dit objets des

idées, objets des sens, matière, etc., il faut dire un esprit suprême. Cette substitution de l'esprit divin à la matière est le but et le résultat de l'ouvrage entier.

Le Dialogue d'Hylas et de Philonoüs n'est autre chose que le *Traité des principes de la connaissance humaine* sous une forme plus populaire. Il n'y a que des idées et des esprits : l'esprit de l'homme, qui est la substance des idées qu'il aperçoit et dont il dispose ; l'esprit divin, qui est la substance et la cause des idées que l'esprit de l'homme aperçoit et dont il ne dispose pas. Berkeley se complaît à citer le passage de l'apôtre si souvent rappelé par Malebranche : *Dieu est ce en quoi nous vivons, nous nous mouvons et nous existons.* Le système de Berkeley et celui de Malebranche ont sans doute en plusieurs parties de grandes différences, mais ils sont animés du même génie qui, avant le christianisme, inspira l'immortel auteur du *Phédon* et de *la République*, et ils se rencontrent singulièrement en ce point, qu'ils placent les idées sensibles dans l'intelligence divine.

Je regrette que le temps qui me presse et cette leçon déjà trop longue ne me permettent pas de comparer le système de Berkeley avec celui de Malebranche et avec celui de Platon, leur maître et leur modèle à tous les deux [1].

Selon Platon, outre les sensations, nous possédons

1. Malebranche, qui avait très-peu d'érudition philosophique, ne connaissait que Descartes et saint Augustin, mais ce dernier lui tenait lieu de Platon. Pour Berkeley, l'auteur de sa vie remarque que Platon était son auteur favori : t. Ier de ses Œuvres, *Life of the autor*, p. 17. Malebranche et Berkeley sont les deux modernes qui ont renouvelé avec le plus de succès la forme antique du dialogue, et écrit des dialogues lisibles même après ceux de Platon.

encore des idées générales, par exemple, celles du juste, du grand, du beau, etc. L'idée, selon Platon, est ce qu'il y a de général en toutes choses. Or il répugne que ce qui est général tombe sous les sens et ait été acquis par les sens. Les sens atteignent le particulier; l'esprit seul conçoit le général; il le conçoit, il ne le fait pas. L'idée vraiment générale, c'est-à-dire universelle et nécessaire, ne peut être l'ouvrage d'un être contingent et passager; elle ne lui appartient pas : d'où vient-elle donc?

Ici se découvre le côté sublime de la philosophie de Platon : ce beau génie est le premier qui ait conclu des idées, des idées universelles et nécessaires, à un être nécessaire, et cela en vertu de la loi des substances; car Platon, quoi qu'on en ait dit, ne fait pas des idées des êtres; non, elles existent dans une intelligence, la nôtre, qui les aperçoit, et celle de Dieu où elles sont comme dans leur sujet propre[1].

Malebranche distingue quatre manières de connaître : le sentiment, l'idée, la connaissance immédiate et la conjecture. Il ne s'agit pas ici de la conjecture. La connaissance de sentiment nous est donnée par la conscience. La

1. Ce n'est là qu'un premier mot, et bien imparfait, sur la théorie des idées de Platon; mais au fond je le maintiens vrai. Les idées platoniciennes ne sont pas des êtres chimériques qui ne résident nulle part; ce sont à la fois les conceptions les plus hautes de l'esprit humain, et dans leur dernier principe les pensées mêmes de Dieu, les types et les lois sur lesquels Dieu a formé le monde. Le *Timée* ne laisse aucun doute à cet égard. Voyez le tome XII de notre traduction. J'ai partout et constamment exposé sous ce point de vue la théorie des idées. Cours de 1829, leçon VII[e] sur Platon et sur Aristote, et surtout FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, PHILOSOPHIE ANCIENNE, *de la Langue de la théorie des idées*, page 144. Les objections d'Aristote contre cette théorie de Platon, tombent bien plus sur la forme que sur le fond de la théorie. Voyez notre écrit *De la métaphysique d'Aristote*, 2[e] édit., page 48 et page 149.

conscience nous atteste l'existence de nos sensations, de nos pensées, de nos désirs, etc.; et ces sensations, ces pensées, ces désirs attestent l'existence de l'âme qui les éprouve. Vous voyez que Malebranche admet déjà le principe des substances; il est vrai qu'il ne l'admet pas explicitement et qu'il le décrit d'une manière obscure. — Les idées sont à la fois nos pensées et celles de l'entendement divin. Les idées, dans Malebranche, agissent sur nous et nous modifient malgré nous-mêmes; elles sont efficaces. Or, si elles nous modifient malgré nous-mêmes, il faut qu'elles soient plus puissantes que nous et qu'elles appartiennent à un être supérieur à l'homme, et cet être ne peut être que Dieu.

Cette théorie de Malebranche ne diffère pas essentiellement de celle de Berkeley, puisqu'elle conclut des idées à Dieu. Selon Berkeley, il est des idées dont nous ne pouvons disposer; elles ne nous appartiennent donc pas; cependant elles ne peuvent avoir d'existence indépendante, donc elles appartiennent à Dieu. Selon Malebranche, les idées agissent sur nous. Dans Berkeley, les idées sont aussi des puissances supérieures qui changent à chaque instant les modifications de notre âme; et qui peut changer l'âme humaine, si ce n'est son auteur? A qui donc peuvent appartenir les idées, si ce n'est à l'Être tout-puissant lui-même? Ainsi en dernière analyse les trois philosophes partent des idées comme éléments, emploient le principe des substances mêlé au principe de causalité, comme instrument, et arrivent à l'âme et à Dieu. Leurs procédés sont mal dégagés et ils renferment bien des différences; mais un lecteur attentif ne peut méconnaître leur ressemblance fondamentale.

Il y a ce rapport entre Platon, Berkeley, Malebranche, que tous les trois placent les idées en Dieu par la loi des substances; mais, parvenus à Dieu par les idées, Platon et Malebranche reconnaissent dans ces idées les types des choses qui existent conformément à leurs exemplaires, tandis que Berkeley s'arrête à Dieu et aux idées, et soutient que les idées ne peuvent ressembler qu'à des idées, et qu'il est absurde de chercher rien au-delà [1].

Dans la prochaine leçon, nous verrons ce que Hume a ajouté à Berkeley.

Xe LEÇON.

Hume. *Traité de la nature humaine.* — École écossaise. Reid.

Locke est le premier qui ait placé la question de la substance sous l'influence de la théorie des idées; et celle-ci, destructive de toute réalité, l'est ici plus particulièrement encore : elle anéantit la substance à double titre. En effet, quand même nous aurions une idée de la substance, il resterait toujours à tirer de cette idée la réalité de son objet; et la chose a été démontrée impossible. Mais cette idée impuissante, nous ne l'avons pas même, selon Locke, car elle n'est pas donnée par la sensation ni par

1. Voyez une exposition brève mais régulière du système de Malebranche, Cours de 1829, leçon XIe, tome Ier *de l'Histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle.*

la réflexion. Cependant, Locke croit à la substance, et en dépit de son système et de toutes les lois de la logique la plus vulgaire, de contradictions en contradictions, parti de la doctrine des idées, il arrive tranquillement au moi et à la matière.

Mais tout le monde n'est pas aussi heureux ou aussi inconséquent. L'arme échappée à la main de Locke, Berkeley l'a recueillie. Berkeley rencontre sur son chemin la théorie des idées et s'en empare; il en rejette une partie et il accepte l'autre, qui lui suffit pour renverser la matière.

Deux parties en effet dans la théorie des idées : la première, que nous n'apercevons immédiatement que des idées; la seconde, que là où il y a idée, et là seulement, il peut y avoir connaissance. Berkeley adopte la première partie de cette théorie, que nous n'apercevons immédiatement que des idées : il démontre jusqu'à l'évidence qu'une idée est une idée, qu'elle ne peut ressembler qu'à une idée, qu'elle n'a aucun objet derrière elle, et qu'il est absurde d'admettre l'hypothèse d'un objet que nous ne voyons pas, quand la nature ne nous fournit immédiatement qu'une idée. Mais Berkeley n'admet pas cette seconde partie de la doctrine de Locke, que toutes nos connaissances sont des idées. Selon Locke et Berkeley, la sensation et la réflexion sont les deux seules voies par lesquelles les idées peuvent s'introduire dans l'entendement; mais Berkeley prétend qu'outre les idées il y a des connaissances ; outre la sensation et la réflexion, il admet, un peu confusément peut-être, le principe des substances, qui lui révèle l'existence réelle des esprits, celle de l'esprit humain et celle de l'esprit divin.

Voilà, certes, un beau débris échappé à la doctrine de Locke. Mais ce débris va nous échapper encore, la destruction va se consommer. Il faut pour cela réunir à la première partie de la doctrine de Locke la seconde partie que Berkeley en a séparée. Il suffira de rétablir cet autre principe de la théorie des idées, que non-seulement les idées sont l'objet propre et immédiat de notre connaissance, mais encore qu'elles en sont la borne. Or, si toutes les connaissances que nous pouvons obtenir sont des idées, il est évident qu'il faut renoncer à connaître jamais la substance; car, nous l'avons vu, il n'y a pas d'idée de substance. C'est sur ces deux parties de la théorie des idées, ainsi rassemblées, que Hume élève ses arguments et foudroie toute réalité.

La doctrine de Hume est contenue dans le *Traité de la nature humaine*, ouvrage qui semble écrit par le génie de la destruction. Il fut publié à Londres, en 1739[1], et ne produisit pas d'abord tout l'effet que son auteur attendait. Hume le renouvela, en l'abrégeant, dans ses *Recherches sur l'entendement humain*. Mais dans ce dernier ouvrage on ne retrouve pas la première opinion de

1. Hume nous apprend lui-même dans son autobiographie (*my own Life*) que cet écrit fut composé en France pendant les années qu'il y passa dans une profonde retraite, à Reims et à La Flèche, de 1734 à 1737. Jamais ouvrage, dit-il, n'eut moins de succès. Il fut publié mort-né (*dead-born*). C'est pourtant le fond des *Recherches*, et c'est un traité plus solide et plus détaillé. Il contient toute la métaphysique de Hume. Voici son titre : *A Treatise of human nature, being an Attempt to introduce the experimental Methode of reasoning into moral subjects.* Avec cette épigraphe de Tacite : *Rara temporum felicitas ubi sentire quæ velis et quæ sentias dicere licet.* LONDON, 1739, 2 vol. in-8o. On le trouve réimprimé dans la collection des *Œuvres philosophiques de Hume*; *The philosophical Works of Hume,* publiée à Londres, en 4 vol. in-8, en 1826.

Hume touchant la substance; elle n'est que dans le *Traité de la nature humaine*. Il n'a jamais été traduit, et il est assez rare en France; nous le ferons connaître par un certain nombre de citations.

Il est divisé en deux livres: le premier, de l'Entendement; le second, des Passions. Le premier livre, le seul qui nous intéresse, est lui-même divisé en quatre parties: première partie, *des Idées, de leur origine et de leur composition;* deuxième partie, *des Idées d'espace et de temps;* troisième partie, *de la Connaissance et de la probabilité;* quatrième partie, *des Systèmes sceptiques et autres systèmes de philosophie*. Cette quatrième partie contient deux chapitres importants, le chapitre V, *de l'Immatérialité de l'âme*, où l'immatérialité de l'âme est convaincue d'être une chimère; et le chapitre VI, *sur l'Identité personnelle*. C'est d'abord ce chapitre VI qu'il nous faut examiner.

Placez-vous bien au principe de la théorie de Hume, afin d'en voir découler toutes les conséquences. Là où il y a idée, et là seulement, il peut y avoir connaissance. C'est le principe commun de Locke et de Hume. Seulement Hume fait ici une grave modification à la doctrine de Locke.

Selon Hume, l'idée dérive d'une impression sensible, plus frappante, plus vive, dont l'idée n'est que le résultat et en quelque sorte le reflet; ce qui est le dernier système de Condillac [1]. Si donc nous pouvons connaître

1. Sur Condillac et sur les deux moments bien distincts de sa philosophie, voyez le tome III de cette 1re série, année 1819, leçon IIIe. Le premier ouvrage de Condillac reproduit le système de Locke; les derniers vont beaucoup plus loin; ils n'admettent plus deux sources de connais-

la substance, c'est qu'il y a dans l'entendement l'idée de substance, et qu'il y a eu préalablement une impression de substance.

« Il y a, dit Hume[1], des philosophes qui s'imaginent « qu'à chaque instant nous avons la conscience entière « de ce que nous appelons notre moi, *our self*; qu'ils « sentent son existence et la continuité de cette exis- « tence..... Malheureusement toutes ces assertions sont « gratuites, car (écoutez la preuve) il n'y a aucune idée « de ce moi prétendu. En effet, quelle impression pour- « rait nous avoir donné cette idée? A cette question, « il n'y a pas de réponse possible.

« Si nous devons avoir du moi une idée claire et « intelligible, c'est qu'il y en a quelque impression qui « doit donner naissance à toute idée réelle, *to every* « *real idea*, c'est-à-dire à toute idée qui a un objet « réel. Mais le moi ou la personne n'est pas une im- « pression (ni, par conséquent, une idée), mais ce qui « est supposé soutenir nos impressions et nos idées. Si « quelque impression donne naissance à cette idée du « moi, cette impression doit persister la même dans tout « le cours de notre vie. Mais il n'y a nulle impression « constante et invariable. Nul plaisir ou nulle douleur, « nulle passion, nulle sensation ne dure. Ce n'est donc « d'aucune de ces impressions, ni d'aucune autre, que « l'idée du moi peut venir; donc une telle idée n'est « pas. »

Dans l'hypothèse de Locke, les arguments de Hume

sance, mais une seule, la sensation. C'est à ce dernier système qu'est attaché le nom de Condillac.

1. Part. VI, *of personal Identity*, page 436, édit. de 1739.

contre l'esprit et le moi, sont aussi nets, aussi décisifs, et ne souffrent pas plus de réplique que ceux de Berkeley contre la matière. Aussi Hume ne doute pas plus que Berkeley, et il a le ton assuré d'un homme profondément convaincu. « Pour mon compte, quand j'entre dans un « examen attentif de ce que j'appelle *moi*, je tombe « toujours sur quelque perception (perception ici est syno- « nyme de sensation, d'impression et d'idée; il y a bien « quelques légères nuances, qu'il est inutile de vous faire « remarquer); je rencontre toujours quelque perception « de chaud, de froid, de bien, de mal, de peine, de plai- « sir; je ne me trouve jamais vide de perceptions, et je « ne puis rien observer que des perceptions. Quand mes « perceptions m'abandonnent, comme il arrive quelque- « fois dans un profond sommeil, je ne *me* sens plus, et « on peut dire avec vérité que je n'existe point..... Si « quelqu'un réfléchissant sur lui-même sérieusement et « sans préjugés, trouve qu'il a de lui-même une notion « différente, je dois confesser qu'il m'est impossible de « raisonner avec lui. Il peut avoir raison; il peut trouver « en lui quelque chose de simple et d'identique qu'il ap- « pelle lui-même, mais je suis certain qu'il n'y a rien de « tel en moi. »

Hume, on le voit, traite en même temps et la question du moi et celle du moi identique, seconde question très-importante que nous n'avons qu'effleurée, et sur laquelle nous reviendrons plus tard.

Dans son point de vue, Hume a bien raison. Nous avons nous-même démontré, avant d'entrer dans la discussion des opinions philosophiques, que la substance immatérielle ne tombe pas sous l'œil de la conscience, et qu'aus-

sitôt qu'on fait de la conscience le juge unique, c'est-à-dire quand on assimile toutes les connaissances à des idées, on détruit la substance sans ressource.

Cependant, quelle que soit la puissance des arguments de Hume, il sent lui-même qu'il doit nous rester au fond du cœur un secret penchant à nous croire quelque chose de réel, et il va lui-même au-devant de l'objection qu'on pourrait lui faire, que la croyance à la réalité de la substance est la croyance universelle du genre humain. A cela il répond comme Berkeley répondait à ceux qui prétendaient que la croyance à la réalité de la matière est universelle dans le genre humain.

« Vous vous trompez, dit Hume : cette croyance n'est « qu'un raffinement de quelques métaphysiciens; mais « pour tout le reste du genre humain, je puis assurer que « les hommes ne sont rien pour eux-mêmes qu'une col- « lection de différentes perceptions qui se succèdent avec « une rapidité inconcevable...

« L'esprit [1] est une espèce de théâtre où chaque per- « ception fait son apparition, passe et repasse, dans un « continuel changement..... Et que cette métaphore de « théâtre ne nous abuse pas; c'est la succession de nos « perceptions qui constitue notre esprit, et nous n'avons « aucune idée, même éloignée et confuse, du théâtre où « ces scènes sont représentées. »

Quand même on admettrait avec Hume que la croyance à l'existence du moi n'est pas une croyance ferme et universelle du genre humain, il faut au moins l'admettre comme une opinion, et cette opinion doit avoir, comme

1. Page 159.

toutes les autres, une raison suffisante. Quelle raison a donc fait imaginer ce raffinement de la substance? La voici : selon Hume, il faut distinguer l'identité réelle et l'identité imaginaire. Quand nous voyons un objet rester le même dans différents temps, nous formons de là l'idée de *mêmeté*, *sameness*, d'identité. Puis, une fois cette idée ainsi formée, nous la transportons ailleurs pour le besoin de notre imagination. Quand nous voyons différents objets liés entre eux par une relation étroite, il nous semble que nous contemplons le même objet; le passage facile de l'un à l'autre trompe l'imagination, et lui fait supposer l'identité où il n'y a que ressemblance. Quand nous voulons nous servir de notre raison, nous reconnaissons le prestige de cette identité; mais, à la longue, le charme est devenu si fort qu'il est malaisé de le rompre et qu'il captive la raison en dépit d'elle-même. Ne pouvant parvenir à le dissiper sans faire violence à nos habitudes, nous trouvons plus commode de le justifier par des subtilités métaphysiques; de là l'invention d'une substance, d'un moi, d'une âme [1].

Ainsi Hume résout le moi dans une illusion de l'imagination. Nous ne nous arrêterons pas à le combattre. Nous avons distingué les associations arbitraires de l'imagination d'avec les lois nécessaires de l'intelligence. Nous avons fait voir comment l'imagination procède et comment procède l'entendement. L'imagination est capricieuse et change à son gré ses ouvrages, tandis qu'ici il m'est impossible de ne pas placer les qualités dans un sujet; il y a donc un principe indépendant de l'imagination, qui me

1. Page 112.

force d'attribuer toute qualité à un sujet, et mes idées à un sujet qui est moi.

Je ne développe pas cette réponse : il me semble inutile de répondre à un philosophe qui ose résoudre la croyance universelle et nécessaire du genre humain en une illusion ridicule ; aussi je ne vous ai rapporté l'opinion de Hume que pour vous faire saisir les conséquences rigoureuses de la théorie des idées. Mais l'argumentation de Hume n'est pas épuisée. Dans le chapitre V de l'ouvrage que nous examinons, il institue une discussion approfondie sur l'immatérialité de l'âme, dont il faut vous rendre compte pour que vous connaissiez tout le système que Hume a tiré des principes de Locke.

D'abord, il se demande si le moi peut être, et voici comment il se répond à lui-même :

« L'impossibilité[1] de la substance matérielle a été dé-« montrée; quant à la substance spirituelle, elle souffre « les mêmes difficultés, et d'autres encore. Si nous avons « quelque idée de la substance de l'esprit, nous devons en « avoir une impression correspondante, ce qu'il est très-« difficile, sinon impossible de concevoir. En effet, com-« ment une impression représente-t-elle une substance, « si ce n'est en lui ressemblant, et comment une impres-« sion peut-elle ressembler à une substance, puisque, « suivant notre philosophie (celle de Locke), une impres-« sion n'est pas une substance et n'a aucun de ses carac-« tères ? »

Cet argument de Hume est invincible dans la théorie de Locke.

1. Page 405.

« Mais laissons la question préalable, si la substance « spirituelle peut être, poursuit Hume, et examinons si « elle existe. Si elle existe, quelle est l'impression qui « nous la découvre, et comment cette impression opère-« t-elle? Est-ce une impression de sensation ou de ré-« flexion? est-elle agréable, ou pénible, ou indifférente? « agit-elle continuement, ou périodiquement, ou à di-« vers intervalles? si elle agit à divers intervalles, quels « sont ses temps d'apparition et de retour, et quelle cause « la produit? On ne peut répondre à aucune de ces ques-« tions. »

L'analyse n'ayant pu découvrir aucune idée ni aucune impression de substance, Hume va chercher la substance par une autre méthode, celle des définitions. « On dé-« finit[1] la substance, quelque chose qui peut exister par « soi-même; or, je soutiens que cette définition est vi-« cieuse, en ce qu'elle convient non-seulement à la sub-« stance, mais à tout ce qui peut être conçu, et qu'elle « ne distingue pas la substance des accidents, et l'esprit « de ses perceptions. Voici quel est mon argument : Tout « ce qui est conçu clairement peut exister; tout ce qui « est conçu clairement d'une manière peut exister de cette « manière; tout ce qui est différent peut être distingué : « or, mes perceptions sont différentes, donc elles peuvent « être distinguées; donc elles peuvent être considérées « comme séparément existantes; donc elles peuvent « exister séparément. Les perceptions existent donc par « elles-mêmes, les perceptions sont donc des substances, « d'après votre définition même. »

1. Page 406.

Si la méthode expérimentale et la méthode des définitions ne peuvent donner la substance, il faut absolument y renoncer : la substance est une chimère. Aussi, après l'avoir prouvé [1], Hume se rit de toutes les recherches ultérieures sur la matérialité ou l'immatérialité du moi. Le moi n'est ni esprit ni matière, car il n'est pas.

Mais je veux vous faire connaître un des arguments les plus singuliers de Hume, celui par lequel il attaque la notion de substance au nom même de la religion. Je soutiens, dit-il, que la doctrine de l'immatérialité, de la simplicité et indivisibilité d'une substance pensante est un vrai athéisme, et servirait à justifier les sentiments pour lesquels Spinoza est si universellement décrié [2].

En quoi consiste le système de Spinoza? Il consiste à rassembler tous les phénomènes matériels et spirituels dans un seul sujet simple et indivisible, dans lequel s'accomplissent toutes les lois les plus diverses de la nature, sans qu'elles altèrent son éternelle et immuable simplicité.

Quel est, demande Hume, le principe de cette horrible hypothèse, *hideous hypothesis ?* C'est, dit-il, la loi des substances. Et voici quel est son argument.

« Nous ne connaissons que des idées. Toutes nos idées dérivent d'impressions. Les qualités des objets extérieurs sont pour nous des idées. Ces idées dérivent d'impressions. Or, une impression n'est pas différente d'une impression. » Ces principes ne paraissent pas d'abord bien effrayants. Écoutez les conséquences : « Donc, si j'attribue

1. Page 407.
2. Page 418.

aux idées de mes opérations un sujet, un soutien simple et indivisible, je dois de même attribuer un sujet simple et indivisible aux idées des objets extérieurs, puisque toutes mes idées se résolvent en des impressions qui ne peuvent être distinctes les unes des autres, et ne peuvent, par conséquent, donner naissance à des idées de nature diverse, supportées par un sujet de nature diverse. Donc, les opérations de l'intelligence et les qualités de la matière ont un soutien commun, un sujet simple et indivisible. »

Hume reproduit sans cesse cet argument : « Croyez-vous que vous connaissiez quelque chose dont vous n'ayez pas d'idée? Vos idées ne sont-elles pas la mesure de vos connaissances? Ces idées ne deviennent-elles pas d'impressions dont la nature est la même, et qui, par conséquent, doivent se rencontrer dans le même sujet? Si vous donnez aux uns un sujet simple, ne devez-vous pas donner un sujet simple aux autres, etc.? »

Il est donc certain, d'après Hume, c'est-à-dire d'après Locke, car Locke est ici responsable des conséquences légitimes que Hume tire de ses principes; il est, dis-je, certain qu'il n'existe ni esprit ni matière, qu'il n'existe que des idées sans objet, sans sujet, sans lien réel, ombres vaines que l'imagination seule retient suspendues, en quelque sorte, sur l'abîme du néant universel.

Tel était l'état de la philosophie anglaise quand Thomas Reid parut [1].

Reid ne se présente pas à l'imagination avec ces attributs de grandeur et de puissance qui caractérisent d'ordi-

1. Voyez sur Reid, le tome III de cette 1re série.

naire les hommes destinés à opérer de grandes révolutions dans l'intelligence humaine. Le philosophe écossais n'a pas la vigueur de Descartes, ni l'élévation de Malebranche et de Berkeley, ni la pénétration ingénieuse de Locke, ni la conséquence audacieuse de Hume. A défaut de ces qualités, Reid en possède deux autres, non moins rares et plus nécessaires à un philosophe, le bon sens et une bonne méthode. Élevé dans la doctrine de Locke, il crut longtemps à cette doctrine sans défiance, se reposant, en quelque sorte, sur la réputation de l'auteur et la sécurité de ses contemporains, quand tout à coup il fut réveillé par l'éclat des ouvrages de Berkeley et de Hume qui, avec les principes mêmes de Locke, attaquaient et détruisaient et la matière et l'esprit. Frappé de ces résultats étranges, Reid prend la résolution de soumettre à un examen sévère la philosophie de Locke, de rechercher ses vrais principes et les conséquences légitimes qui en dérivent; et, après un mûr examen, il demeure convaincu que la conséquence inévitable de la philosophie de Locke est le scepticisme universel. Cette découverte l'épouvante: il voudrait sauver l'esprit et la matière, il voudrait échapper aux conséquences de Berkeley et de Hume; cependant ces conséquences découlent nécessairement des principes de Locke. Que fera donc Reid? Il ne lui reste qu'une ressource, c'est de douter de ces principes; et ce doute fut un trait de lumière qui dissipa tout à coup les ténèbres qui couvraient la philosophie anglaise.

Reid examine les principes de la connaissance, dans le système de Locke; ces principes sont: 1° que nous n'apercevons immédiatement que des idées; 2° que là où il y a idée, et là seulement, il y connaissance.

Cet homme sage, qui compare sans cesse les assertions des philosophes avec les faits, se demande si la première maxime de Locke est vraiment conforme à l'expérience ; s'il est bien vrai que nous ne connaissons pas les qualités mêmes des objets extérieurs, mais seulement les idées de ces qualités ; si nous n'apercevons pas les couleurs, les formes, mais seulement l'idée de ces couleurs, de ces formes ; et, après des observations simples et sûres, il se convainc que nos sens s'appliquent directement aux objets, et atteignent les qualités extérieures elles-mêmes sans l'intermédiaire de l'idée.

Il examine la vertu attribuée aux idées de représenter les objets par leur conformité avec eux ; il détruit et cette représentation et cette conformité par les arguments mêmes de Berkeley et de Hume ; et il résulte de ces recherches, faites sans préjugés et avec une méthode jusqu'alors très-peu pratiquée, que les idées ne représentent pas les objets extérieurs, puisqu'elles ne peuvent leur être conformes en aucune manière, et que ce sont des chimères, des inventions métaphysiques.

Après s'être assuré de la fausseté de la première maxime de Locke, relativement aux objets extérieurs, par une analyse exacte des opérations des sens, Reid, appliquant aux faits de conscience la même méthode, la méthode d'observation, se demande s'il est bien vrai que la conscience ne perçoit pas directement le plaisir ou la peine, mais seulement les idées de plaisir ou de peine ; et le sens intime lui atteste suffisamment que les perceptions de plaisir et de peine sont immédiates. De là il passe à nos autres modifications ; il recherche si la conscience n'at-

teint pas immédiatement le désir, la volonté, le souvenir, etc., et les différentes opérations de notre esprit. Les réponses de l'observation intellectuelle sont affirmatives, et il reste démontré que nous percevons aussi immédiatement les opérations de notre esprit que les qualités des corps.

Voilà donc la première maxime de Locke entièrement détruite ; la seconde tombe avec la première. Puisque nous connaissons immédiatement les qualités des corps et nos opérations, il est évident que l'idée n'est pas nécessaire pour fonder la connaissance, et que celle-ci peut se trouver où l'autre n'est pas. Les bases de la théorie de la connaissance dans la philosophie de Locke sont donc renversées.

Ici se présente à l'observation attentive de Reid un fait singulier, mais certain : nos sens atteignent directement les qualités des êtres extérieurs et la conscience celles des êtres pensants ; et en même temps que nous apercevons ces qualités, nous les plaçons naturellement dans un sujet, les qualités extérieures dans la matière, nos opérations dans un esprit qui est nous-mêmes. L'application directe de mes sens me fait connaître la couleur, la forme, l'étendue, etc. ; mais en même temps que j'aperçois ces diverses qualités, il m'est impossible de ne pas être persuadé qu'il existe quelque chose qui est coloré, figuré, étendu, etc., c'est-à-dire, en termes philosophiques, que ces qualités supposent un sujet. Le même fait a lieu relativement aux phénomènes intérieurs ; il est impossible d'apercevoir une opération de la conscience sans la placer dans un sujet qui la contient, et ce sujet est le moi.

Les sens et la conscience nous manifestent donc deux sortes de qualités, lesquelles nous révèlent deux sortes de sujets ; et comme il est naturel et nécessaire de conclure de la nature des qualités à la nature du sujet qui les possède, il faut conclure que les qualités extérieures, parmi lesquelles se trouve surtout l'étendue, c'est-à-dire la divisibilité, résident dans un sujet qui lui-même est étendu et divisible. Il est impossible, d'un autre côté, de ne pas admettre que des qualités indivisibles, inétendues, ne soient contenues dans un sujet qui lui-même est indivisible et inétendu ; et ainsi paraît la distinction fondamentale de l'esprit et de la matière.

Envisagée sous ce point de vue, l'objection que Hume fait à la loi des substances de conduire au spinozisme, est frivole. Quand deux ordres différents de qualité ont été solidement établis, la loi des substances ne peut leur donner un sujet commun ; et comme la loi des substances ne conclut pas seulement des qualités au sujet, mais de telle qualité à tel sujet, loin de conduire à l'identification de la matière et de l'esprit, elle les distingue et les sépare nécessairement [1].

La loi des substances est une loi certaine qui appartient réellement à l'esprit humain ; mais cette loi, quelle est-elle ? peut-on la rapporter à quelque autre loi déjà connue et la faire rentrer sous quelques-uns des principes avoués de notre nature ? peut-on la résoudre dans

1. Ce solide argument a été reproduit et développé dans le t. III de la 2e série, Examen du système de Locke, leçon xxve. Il est décisif contre ce doute de Locke, que Dieu aurait pu donner à la matière la faculté de penser ; il est décisif aussi contre l'unité de substance imposée par Spinoza à des phénomènes contraires.

la sensation d'une part et dans la conscience de l'autre? Non ; la sensation nous découvre les qualités sensibles, mais non pas l'être qui les possède. La conscience nous découvre nos pensées, mais non pas l'être pensant. Une observation attentive ne nous laisse aucun doute à cet égard. Peut-on résoudre le principe des substances dans le raisonnement? Non ; il a été démontré qu'il n'y a point de conclusion logique de la pensée à l'existence, et que la majeure d'un tel raisonnement contiendrait déjà la notion de sujet et d'être, c'est-à-dire que le raisonnement renfermerait une pétition de principe[1]. La loi des substances est donc primitive, irréductible; elle est une loi originale de la raison humaine. Nous terminerons par citer textuellement les divers passages de Reid qui établissent ce que nous venons d'avancer.

Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun, publiées en 1764 [2].

Tom. Ier, ch. Ier, section 3. Reid accuse à tort Descartes d'avoir employé un raisonnement pour prouver l'existence personnelle. Il décompose l'enthymème cartésien en deux parties, et prouve que toutes deux sont hors du domaine du raisonnement. Ces deux parties

1. Voyez plus haut, page 27, le résumé de la leçon sur le principe cartésien : Je pense, donc je suis.

2. C'était en 1816 le seul ouvrage de Reid qui fût traduit. Son grand ouvrage, *Des Facultés intellectuelles et actives*, ne l'était point. Grâce à Dieu, nous possédons aujourd'hui une traduction complète de Reid, de la main de M. Jouffroy, à laquelle ont été joints des fragments des leçons de M. Royer-Collard, 6 vol. in-8o. Je ne laisse donc subsister qu'un petit nombre de citations, au lieu des longs passages qui alors, paraissant pour la première fois, excitaient la curiosité et soutenaient l'attention de l'auditoire.

sont : 1° la pensée ; 2° la relation de la pensée à un sujet pensant.

Chap. II, sect. 6. « Il est certain qu'il n'est point d'homme dans l'univers qui puisse concevoir ou croire que l'odeur existe par elle-même, sans un sujet qui la perçoive et qui ait la faculté de respirer... Si quelqu'un demandait qu'on lui prouvât que l'odeur, en tant que sensation, ne peut pas exister sans un sujet sentant, je lui dirais que cela est impossible, et qu'il est aussi ridicule de vouloir prouver ce qui est évident par soi-même que de le nier.

« Avant l'auteur du *Traité de la nature humaine*, on avait disputé sur la nature du sujet pensant, s'il est éthéré ou igné, matériel ou spirituel, mais on avait toujours reconnu son existence : Hume est le premier qui l'ait révoquée en doute.

« Ce scepticisme est une conséquence de la doctrine des idées ; car, s'il n'y a pas d'autre objet de la pensée que des idées, le moi est une idée, ou n'est rien. »

Développements intéressants sur la doctrine des idées. Cette doctrine a d'abord détruit les qualités secondes, puis les qualités premières, par conséquent la matière, enfin l'esprit. « Il peut y avoir maintenant des trahisons sans traître, de l'amour sans amant... »

Section 7. La croyance du moi est universelle. D'où vient-elle ? Est-ce un préjugé de l'éducation, un rêve de la philosophie ?

Chercher à se délivrer de cette croyance est un délire ; et, si nous la gardons, ne pouvant l'expliquer par le raisonnement, il faut nécessairement la rapporter à un jugement naturel invincible.

« L'esprit a donc une certaine faculté d'inspiration ou de suggestion, si je puis parler ainsi, qui a échappé à la pénétration de tous les philosophes. »

Dans son grand et dernier ouvrage, publié en 1788, et intitulé : *Des Facultés intellectuelles et actives*, Reid répète souvent qu'un principe, différent de la sensation et du raisonnement, nous révèle notre existence. Mais si Reid excelle à découvrir et à ruiner les erreurs qui sortent de toutes parts du système de Locke, s'il combat victorieusement le scepticisme et rétablit les droits imprescriptibles du sens commun et de nos principes naturels, il échoue souvent dès qu'il s'agit de déterminer avec précision les premières applications de ces principes; ainsi on trouve, au chapitre *du jugement*, *Essai VI*, *des Facultés intellectuelles*, le morceau suivant, où, faute d'une analyse assez profonde, le philosophe du sens commun reprend, sans s'en douter, la route des abstractions où se sont perdus plusieurs de ses devanciers :

« Il ne peut y avoir une proposition qui n'enveloppe « quelque conception générale. La proposition, j'existe, « que Descartes croyait la première de toutes les vérités « et le fondement de toute la connaissance humaine, ne « peut être conçue sans la conception de l'existence, « c'est-à-dire sans une des conceptions les plus ab- « straites et les plus générales. Un homme ne peut « croire à sa propre existence, ni à l'existence d'aucune « chose, s'il n'a assez de jugement pour distinguer ce qui « existe réellement de ce qui peut être simplement conçu. « Il voit un homme de six pieds de haut, et il imagine « un homme de six pieds de haut. Dans le premier cas il « juge que le premier objet existe parce qu'il le voit; dans

7.

« le second, il ne juge pas que l'homme existe parce « qu'il le conçoit seulement. Nonobstant, je demande s'il « peut attribuer l'existence au premier objet et la refuser « au second, sans comprendre ce que c'est qu'existence : « la chose est impossible.

« Quand la notion d'existence entre-t-elle pour la pre- « mière fois dans l'esprit humain ? Je ne peux le déter- « miner[1] ; mais il est certain qu'elle doit être dans l'es- « prit, aussitôt que nous pouvons affirmer d'une chose « avec sens, qu'elle existe. Dans toute proposition, le pré- « dicat doit être une idée générale. »

Ici se cache une erreur profonde. Nos jugements primitifs n'ont pas ce caractère abstrait. Reid a tort de séparer l'existence des choses existantes. L'existence n'est pas un attribut logique, c'est le fonds même de l'être. La notion d'existence nous est implicitement donnée[2] dans celle du premier être que nous connaissons, et ce premier être c'est le moi. Nous n'allons pas de l'abstrait et du général au particulier et au concret, mais du concret et du particulier à l'abstrait et au général, ou plutôt le général et l'abstrait sont engagés nécessairement, mais obscurément dans certaines notions particulières et concrètes d'où nous le tirons ensuite par la réflexion.

1. Sur ce point, la traduction de M. Jouffroy pourrait tromper le lecteur. Tome V, page 15 : « Je ne prétends pas déterminer *ici* à quelle époque l'esprit acquiert la notion d'existence. » *Ici* n'est pas dans le texte. Ni *ici* ni ailleurs Reid ne détermine l'origine de la notion d'existence ni des autres notions fondamentales. C'est là le côté faible de la philosophie écossaise. Voyez dans ce même volume le Programme du cours de 1817, et le Discours d'ouverture.

2. Cette théorie de l'origine de la notion d'existence, bien comprise et fidèlement appliquée, ruine dans son fondement tout système ontologique abstrait, et d'abord le spinozisme. Voyez-en le développement, leçons XXIV et XXV de cette année.

XIe ET XIIe LEÇONS.

Retour sur Reid. Beattie. Campbell. M. Dugald Stewart.

Aussitôt que la théorie des idées pénètre dans la philosophie, le scepticisme, qu'elle traîne inévitablement à sa suite, s'y introduit, l'envahit peu à peu, détruit successivement toutes les réalités, jusqu'à ce qu'enfin ne trouvant plus rien à détruire, il se détruise lui-même.

Dès que Locke eut proclamé ces deux maximes : premièrement, que nous n'apercevons immédiatement que des idées; secondement, que là où il y a idée et là seulement il y a connaissance; dès lors toutes les réalités furent en péril; et si la main de Locke ne fit que les ébranler, il était aisé de prévoir déjà qu'elles ne résisteraient pas à des attaques plus hardies.

En effet, vous avez vu avec quelle facilité Berkeley tourna contre la matière la première maxime de la théorie de Locke. S'il est vrai que nous n'apercevons immédiatement que des idées, les idées ne ressemblant qu'à des idées, étant spirituelles de leur nature, elles ne peuvent nous fournir, ni par représentation, ni par aucune autre voie, des connaissances que leur nature ne contient pas; et si par la loi des substances elles peuvent nous révéler les esprits, celui de l'homme et celui de Dieu, elles ne peuvent nous rien apprendre de l'existence d'un être étendu, matériel, qui leur est absolument étranger.

Hume, qui vint après Berkeley, adopta son argument

contre la matière, et soutint comme lui que la matière n'existe pas; mais il n'accorda pas que l'esprit existe; il rejeta le principe des substances qui conclut des idées à leur sujet; et, appelant à son secours la seconde maxime de la théorie de Locke, il réduisit la question de l'existence du moi à cette question de fait, savoir : si nous avons quelque idée de l'esprit, de l'identité personnelle; et, comme l'observation intellectuelle résout cette question négativement, Hume en conclut que l'esprit n'existe pas plus que la matière. Voilà donc toutes les réalités détruites; oui, et par conséquent, les voilà rétablies.

Je l'ai dit, et je le répète, l'esprit humain ne répugne pas trop à l'erreur, mais il est maladroit de la lui servir à trop forte dose; alors elle tue ou n'agit pas. L'homme ne peut rien qu'à demi, et son extravagance aussi a des limites prescrites. Trop d'erreur comme trop peu d'erreur ne sont pas en notre puissance. Les demi-mensonges et les demi-vérités sont bons à nos esprits, comme le demi-jour à nos yeux. Un peu de scepticisme n'est pas un incommode oreiller pour une tête bien faite; mais la nature a horreur du scepticisme universel. Quand donc le scepticisme avoue toutes ses prétentions, il est perdu, et son triomphe est sa ruine.

Je n'admire pas Reid pour n'avoir pas fléchi sous le scepticisme de Berkeley et de Hume, il n'a fait par là que sauver sa raison des derniers délires; je l'admire pour avoir détruit ce scepticisme à sa racine dans la théorie des idées, pour avoir su remonter au principe de la philosophie de Locke afin d'y saisir et d'y tarir les sources du scepticisme; c'est là sa gloire, et elle lui demeurera.

Mais si Reid a montré un grand sens, une pénétration

rare, une logique supérieure dans la lutte qu'il a entreprise contre le sophisme; s'il a rétabli l'existence du moi, il l'a mal établie. Il a reconnu très-confusément la loi à laquelle il la faut rapporter; et, dans cette question comme dans beaucoup d'autres, on doit faire cette remarque que Reid, qui résiste admirablement à l'erreur, ne descend pas profondément dans la vérité, et qu'il lui a manqué une certaine vigueur d'investigation philosophique.

Le moi connu, une question reste encore à résoudre, savoir quelle est la loi qui nous le donne? Reid se propose cette question, et il n'imagine que deux solutions possibles. On peut, dit Reid, découvrir le moi par le raisonnement, et c'est ce que Descartes a prétendu faire; il attribue à Descartes un raisonnement qui ne lui appartient pas et il en a bon marché. Si la croyance du moi n'est pas le fruit du raisonnement, c'est donc, dit Reid, le fruit d'une suggestion naturelle. Ici l'expression, sans être fausse, est un peu équivoque. Une suggestion naturelle peut appartenir à la conscience ou ne pas lui appartenir. Cette incertitude de Reid va se convertir en une erreur positive sous la plume des philosophes écossais, ses successeurs.

Reid n'avait pas dit que la conscience nous découvre le moi, il n'avait pas dit non plus qu'elle ne nous le découvre pas; il s'était servi d'une expression vague. James Beattie, professeur de philosophie morale à l'université écossaise d'Aberdeen, et qu'on peut considérer comme un des élèves de Reid, est déjà plus inexact que lui. *Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité*[1], Edimbourg,

1. *Essay on the Nature and Immutability of Truth.* Cet ouvrage n'a

1770; chap. II, sect. 3, *De la Conscience ou du sens intime*. La conscience ou le sens intime nous donne la cer« titude directe de l'existence et de l'identité de l'âme. » La conscience, nous l'avons démontré, ne nous donne qu'une connaissance indirecte du moi. La connaissance directe, dont nous sommes redevables à la conscience, est celle, non du sujet lui-même, mais de la modification; non de la substance, mais de ses qualités; non de l'âme, mais de ses puissances.

Remarquez ici deux erreurs dans une : Beattie attribue à la conscience non-seulement la certitude directe de notre existence, mais encore la certitude directe de notre existence identique, ce qui est évidemment contraire à l'observation. « Je suis, dit-il, aujourd'hui le « même que j'étais hier; c'est là ce dont m'assure ce « dictamen intérieur qui parle à tous les hommes. » Cela me fait croire qu'il n'a pas entendu rigoureusement par le mot conscience ce que nous faisons signifier à ce terme aujourd'hui : il entend quelque chose qui n'est pas le raisonnement. D'autant mieux que, dans le même ouvrage, il y a un chapitre sur la mémoire, et que Beattie y traite de l'identité de notre existence. Il est donc probable que le mot conscience n'est ici qu'un mot vague, à peu près synonyme de suggestion naturelle.

Un autre compatriote et disciple de Reid a été plus loin. George Campbell, dans un ouvrage intitulé : *La Philosophie de la Rhétorique*, Édimbourg, 1776[1],

pas été traduit. Voyez, tome III de cette 1re série, l'histoire de l'école écossaise.

1. *Philosophy of Rhetoric.* Cet excellent livre, qui n'a pas été traduit,

passant en revue nos diverses facultés afin d'en tirer les lois générales de l'éloquence, s'exprime ainsi à l'occasion de la conscience, livre I[er], chap. II, *de la Conscience.* « C'est la conscience qui apprend à chaque homme « qu'il existe; et non-seulement elle lui apprend qu'il « existe, mais elle lui apprend qu'il pense, sent, voit, « juge, etc. » Cette phrase renferme un renversement bizarre de l'ordre naturel. Loin que la conscience commence par révéler le moi et ensuite les modifications du moi, c'est la conscience qui nous donne d'abord nos modifications, et ensuite, ou plutôt en même temps la conscience ou une autre loi de notre nature nous donne le moi.

Il était réservé à M. Dugald Stewart d'éclaircir cette difficulté et de distinguer nettement dans l'opération de la conscience deux actes séparés. Voici comme il s'exprime dans les *Essais philosophiques*, Édimbourg, 1810, au chapitre du système de Locke sur les principes des connaissances humaines : « Suivant nos meilleurs « philosophes (M. Dugald Stewart entend probable- « ment Reid, Beattie et Campbell), c'est la conscience « qui nous révèle notre existence[1]; mais à la rigueur « il n'est pas vrai que notre propre existence soit l'objet « direct et immédiat de la conscience. Nous avons la « conscience des sensations, des désirs, des pensées « qui affectent le moi, et non pas du moi lui-même... « Au moment où une sensation a lieu en nous, nous « apprenons deux choses: 1° l'existence de la sensation;

mériterait bien de l'être pour se joindre aux belles leçons de *Blair*, écrites dans le même esprit.

1. Traduct. française, pages 91-92.

« 2° notre propre existence comme être sentant ; en « d'autres termes, le premier exercice de la conscience « implique nécessairement la croyance, non-seulement « de l'existence actuelle de ce qui est senti, mais encore « de l'existence présente de ce qui sent et pense, c'est-à-« dire de l'existence présente de cet être que je désigne « par le nom de je ou moi. Le premier fait, la sensation, « est seul du ressort de la conscience ; le second, notre « propre existence, nous est connue par une suggestion « naturelle (le mot de Reid est ici placé à dessein : « il semble que M. Dugald Stewart veuille éclaircir les « paroles de son illustre maître), postérieure à la sensa-« tion, mais qui lui est si étroitement unie, qu'il n'est pas « surprenant qu'on les ait confondues souvent l'une avec « l'autre, et qu'on les ait rapportées au même principe, à « la conscience. »

Dans un autre ouvrage, le second volume des *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, publié en 1814[1], M. D. Stewart revient sur la loi des substances, et sa théorie antérieure lui paraît si exacte qu'il ne change rien, même à l'expression ; il se contente de rapporter le passage des *Essais philosophiques*, que je viens de vous citer, et il ajoute ce peu de lignes pour commentaire : « La sensation est le seul « objet propre et immédiat de la conscience ; la croyance « du *je* ou du *moi*, quoiqu'elle paraisse si inséparable de « l'exercice de la conscience qu'on peut à peine la consi-« dérer comme postérieure dans l'ordre du temps, l'est

1. Ce second volume était alors presque inconnu en France. Il a été depuis traduit et abrégé, en 1825, par M. Farey, un des élèves les plus distingués de l'École normale, tué le 29 juillet 1830.

« cependant aussi dans l'ordre de la nature, s'il est per-
« mis de se servir de cette distinction scolastique. En
« effet, d'abord la croyance du moi suppose que la con-
« science a déjà été occupée par quelque sensation ou
« quelque affection antérieure ; ensuite il est évident que
« cette croyance est plutôt un jugement qui suit l'exercice
« de la conscience qu'une instruction directe de celle-ci.
« Il me semble donc plus exact d'appeler la croyance de
« notre propre existence un accessoire de l'exercice de la
« conscience, que de dire que notre propre existence est
« un fait qui tombe sous la connaissance immédiate de la
« conscience comme les sensations, etc. [1] »

Ainsi M. Dugald Stewart distingue deux faits dans l'opération de la conscience ; l'un qui est antérieur, savoir : la perception d'une sensation ; le second, qui lui est à peine postérieur, savoir : la croyance à l'existence du sujet sentant. A parler rigoureusement, *à peine postérieur* est inexact ; il n'y a entre les deux faits distingués par M. Dugald Stewart aucun rapport, soit d'antériorité, soit de postériorité ; ils sont simultanés et contemporains.

Si l'action de la loi des substances était réellement postérieure, en quelque degré que ce fût, à l'action de la conscience, il s'ensuivrait que le premier fait, à savoir, l'opération de la conscience, serait vide de la croyance du moi, c'est-à-dire que si la conscience ne nous donnait d'abord que la sensation, elle ne la donnerait pas comme nôtre. Or, examinez les conséquences de cette assertion : si la sensation nous est donnée d'abord sans aucun rapport d'appartenance au sujet sentant, qui est

1. Trad. franç., page 28.

nous-mêmes, la sensation en cet état n'est qu'une abstraction. Mais il est trop évident que l'abstraction suppose différentes parties qui coexistent dans quelque chose de concret. Nous pouvons séparer ces diverses parties les unes des autres et n'en considérer qu'une, c'est là l'abstraction; nous pouvons concevoir ainsi la sensation toute seule sans sujet sentant; mais débuter par là est faux en soi, et ne mènerait d'ailleurs à rien de réel. Ce n'est pas en débutant par une abstraction qu'il serait possible d'arriver jamais à aucune notion concrète. Cet argument, que j'ai déjà proposé contre la théorie de Locke[1], n'est pas le seul que je puis élever contre celle de M. Dugald Stewart.

Si on retire à la sensation le sujet sentant, il faut qu'on dise : ma conscience me révèle d'abord la sensation, non pas comme mienne, mais comme sensation. Mais y pense-t-on bien? De quel droit dira-t-on alors ma conscience? Si le moi n'est pas d'abord sous la sensation, il ne doit pas être sous la conscience; si la conscience ne vous révèle pas la sensation comme vôtre, la conscience ne doit pas non plus vous apparaître comme vôtre. L'opinion que nous combattons, poussée à sa véritable conséquence, donnerait le résultat suivant : le premier fait de l'esprit humain est une conscience apercevant une sensation, l'une et l'autre sans aucun sujet; c'est-à-dire que le premier fait de l'esprit humain impliquerait une double abstraction. En effet, faites-y bien attention : la sensation toute seule est une idée abstraite; la conscience sans sujet qui la supporte est aussi une idée

1. Plus haut, p. 59.

abstraite. Quel sera donc le rapport entre ces idées abstraites? un rapport abstrait, et nous aurons un rapport abstrait entre deux abstractions au lieu de la réalité du sujet qui soutient à la fois la conscience et la sensation !

Interrogez-vous vous-mêmes, et vous reconnaîtrez que toutes les perceptions que vous donne votre conscience sont vôtres. Lorsque je m'examine, il m'est impossible de trouver en moi quelque perception qui ne m'apparaisse pas comme mienne. Si l'on me disait : Dites-nous ce que la conscience vous atteste en ce moment des phénomènes qui se passent au dedans de vous, je répondrais que je sens que je parle. Si ces mots sont l'expression fidèle de ce qui se passe en moi, nous devons y lire comme dans un miroir les différents phénomènes intellectuels. Ouvrez ces mots « Je sens que je parle » : n'est-il pas vrai que le je ou le moi s'y produit deux fois, et par conséquent que j'ai deux fois raison? D'abord, la conscience n'agit pas en général, mais c'est ma conscience qui agit et qui se présente à moi comme mienne : je ne dis pas quelqu'un sent, mais je sens. Puis, après avoir dit : je sens, j'ajoute que je parle; il m'est impossible de séparer et l'acte de la conscience de son sujet et la parole de son sujet; l'une et l'autre m'apparaissent également en moi. Quand vous réfléchissez, ce n'est jamais que sur vous-mêmes que vous réfléchissez. Vos modifications, vos facultés se rencontrent toujours dans votre moi et le supposent. C'est le moi qui agit, pense, sent. Les modifications ne sont jamais séparées du sujet qui les contient, car les modifications ne sont que le sujet lui-même modifié d'une certaine manière. Tout part du moi,

et tout s'y rapporte ; il est à la fois et la circonférence et le centre ; il est toujours tout entier dans toutes les parties de son existence indivisible et dans tous les points de sa durée continue.

L'observation intellectuelle ne nous laisse apprécier aucun intervalle entre l'opération de la conscience et celle de la loi des substances, et en même temps elle atteste une grande différence entre ces deux opérations. Il y a du plus et du moins dans les perceptions de la conscience, il n'y en a point dans la croyance à notre existence. Il y a des sensations si faibles qu'elles sont à peine remarquées, et des sensations si fortes, au contraire, que la perception en est extrêmement énergique ; nous sentons plus ou moins de douleur, plus ou moins de joie. Il est incontestable qu'il y a une grande variation dans les perceptions de la conscience, mais il est tout aussi certain qu'il n'y a aucune variation dans la croyance à notre existence. Je ne crois pas plus ou moins que j'existe ; je le crois purement et simplement. Le fait est incontestable ; reste à savoir pourquoi il n'y a pas du plus ou du moins dans la croyance à notre existence, tandis qu'il y en a tant dans les perceptions de nos sensations. On ne peut en trouver d'autre raison que la nature même des choses. Les phénomènes qui tombent sous l'œil de la conscience sont mobiles; il est donc naturel que la perception participe de la nature de son objet, et qu'un phénomène variable produise des aperceptions variables. Mais l'être ne change pas ; l'être est ou n'est pas ; il n'est pas plus ou moins ; son essence est d'être ; par conséquent, il ne se peut pas que la perception de cet être soit elle-même mobile, et il ne se peut pas que l'être simple, un,

identique, ne communique pas son caractère à la croyance que nous en avons. La vie, c'est-à-dire l'ensemble de nos sensations et de nos actes, est diversifiée; l'existence est une. Mais la vie n'est pas l'être; d'où cette grande espérance : la mort qui détruit la vie peut donc ne pas détruire l'être. Mais je m'arrête, de peur de me laisser entraîner aux grandes perspectives qui s'ouvrent devant moi, et je rentre dans les limites de la question qui nous occupe.

Je rends justice à la sagacité de M. D. Stewart. Le premier il a distingué deux faits où, jusque-là, on n'en avait vu qu'un seul. Il n'a pas nié leur simultanéité, il l'a même aperçue; mais il ne l'a point établie avec la netteté et la force qu'une pareille démonstration exige, et nous avons dû redresser et achever sa théorie. Je ne crains pas de dire que l'opinion de M. D. Stewart est sur ce point le dernier mot de la philosophie écossaise. M. D. Stewart fleurit encore à Édimbourg et voit s'élever à côté de lui plusieurs disciples qui soutiennent avec honneur la réputation de ses belles doctrines.

Vous avez vu, Messieurs, que cette philosophie ne doit pas son empire à la mode, qui élève un jour une philosophie et le lendemain la renverse. La philosophie écossaise est l'œuvre du temps. Suivez avec moi la marche de l'esprit humain en Angleterre, dans le cours du dernier siècle : les théories les plus hardies se pressent, se combattent, se détruisent l'une l'autre, pour faire place enfin à une philosophie meilleure.

D'abord, à la fin du XVII[e] siècle, Locke donne l'*Essai sur l'Entendement humain*, où toutes les réalités sont ébranlées.

En 1710, Berkeley publie le *Traité sur les principes*

de la connaissance humaine, qui, appliquant à la matière la théorie des idées, détruit la matière; l'argument présenté dans un premier ouvrage, Berkeley le reproduit et le confirme, en 1713, dans un second : le ***Dialogue d'Hylas et de Philonoüs.***

En 1739, Hume s'empare à son tour de la théorie des idées, adopte les conséquences que Berkeley en avait tirées contre la matière, les tourne contre l'esprit, et le détruit au même titre.

En 1764, Reid renverse les conséquences de Hume et de Berkeley, en détruisant leur principe, à savoir la théorie de Locke; il rétablit le moi, mais il le décrit confusément. La confusion continue et s'accroît sous Beattie, qui écrit en 1770, et sous Campbell, qui écrit en 1776. En 1810, dans ses *Essais philosophiques*, M. D. Stewart distingue les deux faits jusque-là confondus, sépare l'opération de la conscience et celle du principe des substances. En 1814, dans un nouvel ouvrage, il maintient et achève une théorie qui devient le point de départ de la nôtre. Heureux si nous avons pu ajouter quelques lumières à celles que nous avons reçues, et si nous pouvions faire quelques pas de plus dans cette grande route de l'expérience et du sens commun que nous ouvre la philosophie écossaise.

XIIIe LEÇON.

Philosophie allemande. Leibnitz.

Plusieurs leçons consacrées à l'exposition et à la discussion approfondie des opinions de Locke, de Berkeley, de Hume, de Reid, de ses successeurs et particulièrement de M. D. Stewart, sur la substance et sur le moi, ont dû vous mettre en possession de cette partie importante de la philosophie moderne, et vous faire connaître son histoire, ses révolutions, et le point où elle s'est arrêtée. J'ai tâché de vous montrer comment le scepticisme s'introduisit dans la philosophie à la suite de la théorie des idées. Vous l'avez vu, d'abord faible et caché dans Locke, compromettre les réalités; plus fort et plus audacieux dans Berkeley et dans Hume, les attaquer et les détruire toutes successivement, jusqu'à ce qu'enfin Reid et M. D. Stewart le forcent, pour ainsi dire, à lâcher sa proie, et à rendre les existences qu'il avait englouties.

Aujourd'hui, nous passerons en Allemagne, et la philosophie de cette grande nation nous montrera d'une manière plus sensible encore le rapport nécessaire de l'idéalisme et du scepticisme dans le spectacle des mêmes erreurs que nous avons déjà rencontrées en Angleterre.

Le premier des philosophes allemands, en date comme en génie, est Leibnitz.

Si l'on me demandait à quelle école appartient Leib–

nitz, je répondrais qu'il appartient à toutes et qu'il n'appartient à aucune. Son caractère propre est l'étendue. Leibnitz renferme en lui tout ce qu'ont eu de meilleur et de plus opposé les plus grands hommes de tous les siècles, sans ressembler à aucun d'eux. Sa vaste érudition a tout embrassé, et son génie a profité de tout. Excepté l'astrologie judiciaire et la magie, dit Leibnitz, je ne dédaigne rien. Il a même soulevé ce pesant amas de disputes, qui compose la philosophie du moyen âge; et sous ce fumier, comme il le dit, il a su trouver de l'or. Parmi les anciens, c'est à la fois Platon et Aristote; parmi les modernes, c'est à la fois Locke et Descartes, que ce beau génie, conciliateur en tout parce qu'il est toujours profond et vaste, essaya de réunir, et c'est avec toutes ces forces ainsi rassemblées qu'il tenta la conquête de la vérité universelle; mais son plus ferme appui est toujours son propre génie. Entouré des plus grands hommes de tous les siècles, Leibnitz paraît encore leur chef et leur roi; on sent qu'il est encore plus riche de son propre fonds que de toutes les richesses qu'il emprunte; et, au milieu des doctrines qu'il imite, il demeure original par les vastes combinaisons qu'il en sait faire, et par cette synthèse puissante qui sera éternellement admirée, malgré les vices de quelques-unes de ses parties, tant que le goût du grand et du beau n'aura pas péri sous des habitudes frivoles, tant que les vrais attributs du génie philosophique, la force et l'étendue, trouveront encore des admirateurs parmi les hommes [1].

1. On voit de quelle admiration, dès le début même de nos études, nous étions touché pour Leibnitz. Chaque jour l'a fortifiée en l'éclairant

Si Leibnitz renferme en quelque sorte tous les autres philosophes, si sa doctrine est le centre de toutes les doctrines, on y doit trouver l'idéalisme. En effet, Leibnitz n'a pas échappé à l'idéalisme; mais que dis-je? il n'y a pas échappé! je fais tort à Leibnitz; s'il est idéaliste, c'est qu'il veut l'être; il est idéaliste, il le sait, il y consent; loin de cacher l'idéalisme, il le produit au grand jour, il lui donne dans sa philosophie l'autorité d'un principe fondamental.

Si Leibnitz est idéaliste, il sera donc sceptique. Non, Messieurs, Leibnitz est supérieur encore à toutes ses théories, il n'en porte pas le joug. D'abord il y avait en lui une force de bon sens qui répugnait absolument au scepticisme. Et puis il y a toujours quelque chose de stérile dans le scepticisme; quelque esprit qu'on mette à prouver que rien n'existe, tout est fini quand on a prononcé la fatale parole qu'il n'existe rien. Cette puissance destructive pouvait-elle convenir à un esprit éminemment inventif et fécond? Leibnitz a besoin de réalités sur lesquelles puisse travailler son génie. Il faut que l'âme humaine, que Dieu, que la nature extérieure existent, pour que Leibnitz puisse percer le mystère de leur existence, pénétrer leur nature, saisir leurs rapports et la chaîne secrète qui les unit. Oui, Messieurs, lisez Leibnitz, étudiez son génie, et vous reconnaîtrez que loin d'avoir quelque tendance au scepticisme, il est au contraire le philosophe le plus dogmatique qui fut jamais. Pénétrez

davantage. Mais il ne nous appartenait pas de pénétrer d'abord dans toute sa profondeur le système de ce grand homme, et nous prions qu'on veuille bien lire, à côté de ce portrait si faiblement ébauché, les pages plus sérieuses de notre histoire de la Philosophie, Cours de 1829, t. Ier, leçon XII.

dans le cœur de sa philosophie, à travers toutes les obscurités dont elle est environnée, vous verrez que cette philosophie est riche, pleine, abondante, et que, loin d'ôter rien au monde réel, le monde réel paraît à peine lui suffire. Leibnitz ne sera donc pas sceptique.

Mais comment échappera-t-il au scepticisme? comment s'arrêtera-t-il sur cette pente presque irrésistible qui, de la doctrine des idées, conduit au scepticisme?

Une vue générale de la philosophie de Leibnitz vous montrera comment, dans cette philosophie, s'accordent, sans se détruire, l'idéalisme et le réalisme. Pardonnez-moi, Messieurs, ces expressions bizarres, mais exactes : nous entrons dans la philosophie allemande.

Leibnitz pose *à priori* l'existence des monades. Toutes les monades sont simples, la matière même est simple, et voici comment Leibnitz le prouve : Nous ne connaissons de la matière que les différents corps qui se présentent à nous. Or, ces corps sont des composés ; tout composé résulte nécessairement de ce qui n'est pas lui ; donc les parties composant les corps sont simples, la matière élémentaire est simple, et par conséquent inétendue ; ces éléments, par leur combinaison, ne forment pas une substance étendue, mais seulement le phénomène de l'étendue, comme dit Leibnitz, *phœnomenon substantiatum.*

Mais la simplicité et l'indivisibilité ne sont que des propriétés négatives. La nature des éléments ou monades n'est pas seulement d'être simples, il faut trouver leur nature positive, et cette nature positive, selon Leibnitz, réside dans la force, dans l'activité. Par cela qu'un être est, il est actif. L'essence de la monade est la force. Or, toute force est tendance à l'action ; cette action est

un changement interne qui, ne pouvant être anéanti aussitôt qu'il est produit, en détermine un second, et toujours de même, ou du moins dans une série non pas illimitée, mais très-nombreuse. La monade a reçu, dans le bienfait de sa création, une force active qui produit successivement, qui tire de son fond, par un développement interne, toutes les modifications futures qui peuvent survenir à cette monade.

Telle est l'explication du grand principe de la raison suffisante : elle se trouve tout entière dans l'explication même de la nature de la monade. Vous pouvez comprendre maintenant ces paroles célèbres de Leibnitz : que *le présent est gros de l'avenir;* et que chaque monade contient elle-même *legem continuationis seriei operationum suarum*. Remarquez ce mot *operationum :* toutes les modifications de la monade sont des opérations, car sa nature est active. Leibnitz est le premier qui ait nié tout état passif de l'âme, et qui ait soutenu que nous sommes toujours actifs.

Mais, à mesure que la monade développe, par la force dont elle est douée, les différents phénomènes qui composent son existence, change-t-elle ou n'y a-t-il que ses modifications qui varient? Leibnitz ne laisse ici aucune équivoque; et contre Locke qui a prétendu, comme nous le verrons quand nous traiterons de l'identité du moi, qu'à chaque modification l'âme se renouvelle en quelque sorte, que l'être change à chaque modification qu'il éprouve, Leibnitz, s'aidant des scolastiques qu'il voudrait, dit-il, remettre en honneur et que nous méprisons beaucoup trop, Leibnitz s'exprime ainsi : *Non fit individuum alterum, sed fit continuo individuum alteratum.*

Telle est la nature des monades, cette nature leur est commune à toutes. Voyons quels sont leurs rapports.

Vous avez vu que le développement des différentes modifications qui sont en puissance dans la monade, n'a pas besoin de l'action d'aucune autre monade et se fait par la seule énergie dont chacune est douée. Cependant les monades sont si loin d'être isolées les unes des autres, qu'elles ont au contraire l'une sur l'autre une action continuelle. Je ne puis mieux développer Leibnitz qu'en vous rappelant cet admirable passage où Pascal fait voir que tout est en rapport avec tout; que les êtres sont ensemble dans une liaison nécessaire ; que l'homme, par exemple, a besoin d'air pour respirer, de terre pour se soutenir ; en un mot, qu'il tient à toutes les parties de la création [1]. Leibnitz voit là un système *d'harmonie* et non pas *d'influence.* Tous les changements, dit-il, qui arrivent dans une monade, sont l'effet de la force qui la constitue; mais il distingue entre les changements internes et les changements externes, entre les modifications essentielles des monades ou bien leurs perceptions. Je n'entre pas dans le détail du système de l'harmonie préétablie; vous savez comment ce système suppose que la matière et l'esprit sont dans le rapport de deux horloges qui auraient été montées de toute éternité pour sonner exactement la même heure, sans que l'une ait aucune influence sur l'autre, par une harmonie éternelle qui n'a sa raison suffisante que dans la volonté de Dieu.

En vertu de cette harmonie mystérieuse, les différentes

1. Voyez notre ouvrage *des Pensées de Pascal,* 2e édition, p. 300.

monades agissent les unes sur les autres sans produire en elles aucun changement interne; mais leurs impressions occasionnent des perceptions, ainsi que Leibnitz les appelle : or, ces perceptions ont la singulière propriété d'être représentatives; d'où il suit que, ces perceptions étant représentatives, et une monade ayant rapport à toutes les autres monades, l'action de toutes l'affecte; de sorte que, comme dit Leibnitz, un être supérieur qui connaîtrait une seule monade y apercevrait, comme dans un miroir, tout ce qui se passe dans toutes les autres monades qui sont en rapport avec elle. Ainsi une seule monade exprime l'univers selon son point de vue, pour me servir des expressions de Leibnitz, qui semblent appartenir à la langue énergique de Pascal : *Tout l'univers rayonne sur la monade selon le côté auquel elle lui est exposée. Une monade est le monde en raccourci*; *c'est le miroir de toute la nature*, *c'est une simplicité féconde, c'est une universalité immense par la multitude de ses modifications*, *c'est enfin un centre qui exprime une circonférence infinie.*

Le caractère représentatif est commun à toutes les monades; mais ces monades sont diverses entre elles. Il y a la monade matière, la monade âme humaine, la monade Dieu. Voici la différence que Leibnitz établit entre les différentes monades :

Toutes les monades agissent les unes sur les autres (vous connaissez le mystère de cette action). Les perceptions externes des monades sont représentatives. Ce caractère est commun à toutes les monades; mais la perception de la matière élémentaire, de la monade dont l'agrégat forme le phénomène de l'étendue, cette percep-

tion, dit Leibnitz, est obscure, sans aperception, sans conscience, sans mémoire. Ainsi, par exemple, tout l'univers se peint dans la perception de la monade matérielle; mais celle-ci ne sait pas qu'il y a dans ses perceptions l'image de l'univers. Il y a bien perception, mais il n'y a pas aperception; la perception est une représentation purement scénographique; c'est une scène décrite, mais il n'y a pas de spectateur. Il n'en est pas ainsi des monades du second et du troisième ordre, savoir : les monades des animaux et la monade humaine. La monade animale a d'abord cette représentation scénographique, et elle a aussi l'aperception de ses perceptions représentatives; mais cette aperception est fort indistincte, si elle n'est pas nulle; c'est-à-dire, dans la langue commune, que les animaux ont la conscience de leurs perceptions et la mémoire, mais que cette conscience est vague et cette mémoire confuse. Les monades du troisième ordre, les monades humaines ont l'aperception de leurs perceptions, comme les monades animales, et cette aperception a chez elle un degré beaucoup plus grand de clarté. Cependant, comme ces monades sont créées, toutes leurs perceptions ont toujours quelque chose d'imparfait : plus claires que celles des animaux, elles sont encore obscures en elles-mêmes.

Rappelez-vous les principes du système leibnitzien. Chaque monade éprouve l'action de l'univers entier; l'univers entier se peint dans ses perceptions; ses perceptions sont essentiellement représentatives; donc une seule monade réfléchit l'univers; donc la monade humaine conçoit l'univers, mais confusément; elle le conçoit, dit Leibnitz, comme un homme qui entend de

loin le bruit de la mer. Puisqu'il entend le bruit de la mer, et que ce bruit total est composé du bruit de chaque vague, on peut dire, en quelque sorte, qu'il entend le bruit de chaque vague. Celui qui voit l'arc-en-ciel voit toutes les gouttes qui le composent ; il connaît le nombre de rayons lumineux de chaque goutte et les réfractions qu'ils y subissent. C'est, dans ce sens, dit Leibnitz, que les perceptions de la monade humaine enveloppent l'infini, mais elles l'enveloppent confusément. Il ne nous a pas été donné de voir tout d'une manière claire et distincte. Nos perceptions sont en général obscures ; cependant il y en a quelques-unes qui sont naturellement claires, et d'autres même qui peuvent le devenir. Le plus ou le moins de clarté de nos perceptions est la mesure de la perfection. La seule monade qui perçoive tout d'une manière claire est la grande monade, c'est-à-dire Dieu, qui connaît tout parfaitement parce qu'il est la source et le principe de tout.

Voilà, en substance, le système de Leibnitz. Je ne m'arrêterai pas à vous présenter des objections contre ce système. Ceux de vous qui seraient impatients de connaître ses endroits faibles peuvent consulter Bayle, article *Rorarius*, et surtout Euler, qui, dans ses lettres à une princesse d'Allemagne, a exposé le système de Leibnitz avec sa clarté ordinaire, mais avec une sévérité excessive.

Je me contenterai de demander à Leibnitz, tout cela étant supposé vrai, comment il est parvenu à le savoir. Qu'est-ce que Leibnitz? Une monade humaine. Cette monade ne connaît que ses changements internes d'état et ses représentations. Je lui accorde que ses représentations représentent, ce que je pourrais fort bien lui nier ; mais

enfin, que représentent-elles? Ce ne peut être que l'action des différents êtres, qui, nous l'avons vu, rayonnent en quelque sorte sur la monade; elles représentent donc, si on le veut, des phénomènes, mais certes elles n'apprennent rien des êtres eux-mêmes. Est-ce d'après nos représentations que nous savons que les monades sont simples? Mais qu'est-ce que la représentation d'un être simple? En vérité, si Leibnitz n'a pour point de départ que des représentations, il n'est guère admis à parler avec tant de sécurité de la nature des êtres et de leurs relations essentielles.

Cependant personne ne s'est exprimé avec plus de force sur l'existence des substances. On ne trouve nulle part mieux décrite la notion de la substance et de ses modifications. Leibnitz combat vivement Locke, qui nie la substance par cela seul qu'il n'en a pas l'idée.

Voici quelques passages des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1] :

« La substance n'est pas si obscure qu'on pense; on en « peut connaître ce qui se doit et qui se connaît en autre « chose. La considération de la substance est un point des « plus importants et des plus féconds de la philosophie.»

Citons un nouveau passage qui fait beaucoup d'honneur à la justesse d'esprit de Leibnitz. Quand ce grand homme est séparé de son système, il est impossible d'avoir plus d'exactitude [2]:

« Selon Locke, nous nous accoutumons par inadver- « tance à parler de ce qui n'est qu'une collection d'idées « simples comme d'une seule idée simple; et ainsi, nous

1. Édit. de Raspe, In-4o, p. 102.
2. *Ibid.*, p. 176.

« supposons quelque chose qui les soutient, où elles sub-
« sistent et d'où elles résultent. On a raison de penser
« ainsi, et nous n'avons que faire de nous y accou-
« tumer ; nous n'avons que faire de le supposer,
« puisque tout d'abord nous concevons plusieurs attri-
« buts d'un même sujet, et ces mots métaphoriques de
« soutien, de substratum, ne signifient que cela ; de sorte
« que je ne vois pas pourquoi on s'en fait une difficulté;
« au contraire, c'est plutôt le concretum, comme savant,
« chaud, luisant, qui nous vient dans l'esprit que les ab-
« stractions ou qualités, comme savoir, chaleur, lumière,
« qui sont plus difficiles à comprendre. En distinguant
« le sujet de ses qualités, il n'est pas merveilleux qu'on
« ne puisse rien concevoir de particulier dans le sujet. Il
« le faut bien, puisqu'on a séparé les attributs; ainsi,
« demander quelque chose de plus dans le sujet que ce
« qu'il faut pour concevoir que c'est le même sujet, par
« exemple, qui entend et qui veut, qui imagine et qui
« raisonne, c'est demander l'impossible et contrevenir à
« la supposition qu'on a faite en concevant séparément
« le sujet et ses qualités. »

C'est-à-dire, Messieurs, pour développer ces paroles admirables de Leibnitz, que, loin que la notion de substance soit difficile à acquérir, c'est elle qui se présente d'abord à notre esprit. Nous ne concevons pas d'abord la couleur, la forme, l'étendue, mais quelque chose d'étendu, de coloré et qui a une certaine forme. Ce n'est pas d'abord la chaleur, la lumière, le savoir, c'est le concret chaud, luisant, savant, que nous apercevons. Donc la notion de substance est impliquée dans toutes nos acquisitions primitives. Mais quand on a séparé ce que la

nature ne sépare pas; quand on a abstrait les qualités du sujet et le sujet des qualités; quand, par exemple, dans un objet réel coloré, on a mis d'un côté l'être, et de l'autre la couleur, il ne reste plus que des abstractions; on prouve alors facilement que l'être ainsi obtenu n'est qu'un mot, et l'on plaisante à son aise de ce substratum inconnu et mystérieux que les philosophes mettent sous la couleur. Mais en vérité on rit alors de soi-même et de ses propres fictions. Encore une fois, ce qui nous est donné, c'est le concret, à savoir, quelque chose de coloré. Le concret seul existe réellement; vous le détruisez, vous le partagez en deux abstractions : certes, alors, la réalité n'existe plus; vous en avez fait deux abstractions; et, parce que vous ne trouvez ni dans l'une ni dans l'autre rien de réel, vous vous écriez que la substance n'existe pas. Il faut dire qu'elle n'existe plus, car vous l'avez détruite, et il n'est pas merveilleux, comme dit Leibnitz, qu'après l'avoir retranchée, vous ne la retrouviez point. Vous créez des abstractions, puis vous leur demandez la réalité.

Je ne trouve qu'une critique à faire à ce passage de Leibnitz.

Il prétend que les qualités ou abstractions, comme chaleur, lumière, savoir, sont plus difficiles à comprendre que le concret chaud, luisant, savant; au contraire, rien de plus clair que les notions abstraites de chaleur, lumière, savoir. Et pourquoi? C'est qu'elles sont directes; c'est que notre conscience aperçoit directement le savoir et la sensation de la chaleur et de la lumière. Toute no ion directe est claire; quand elle devient abstraite, elle reste toujours directe et garde sa clarté. Il n'en est pas ainsi de la notion de substance. Ce n'est

pas en tant qu'abstraite que cette notion est obscure, mais parce qu'étant naturellement indirecte, elle est naturellement obscure, et demeure telle en passant à l'état d'abstraction.

Je ne puis quitter Leibnitz sans arrêter vos regards un instant sur sa méthode.

Cette méthode bouleverse l'ordre naturel des idées. Je l'ai répété souvent, et on ne peut trop le redire : l'abstrait se tire du concret, et c'est une méthode absolument opposée à celle de la nature que de chercher la réalité, c'est-à-dire, le concret dans l'abstrait. A plus forte raison, on ne peut tirer la notion de l'être, s'il s'agit de l'être réel, de la notion du possible. Il est évident que la nature nous fournit d'abord les réalités, qu'ensuite par abstraction, de ces réalités nous tirons la notion du possible; Leibnitz suit la marche inverse. Savez-vous, par exemple, ce que c'est que l'être pour Leibnitz? C'est le complément du possible, l'actualité de la possibilité; c'est à peu près la même méthode que suivent les géomètres, quand au lieu de tirer d'un solide donné des surfaces, des lignes et des points, ils construisent un solide avec des points, des lignes et des surfaces. Cette méthode n'est pas nouvelle. Il y a très-longtemps que des philosophes éblouis par l'éclat des découvertes mathématiques, et frappés de la certitude qui règne dans cet ordre des connaissances humaines, ont cru pouvoir introduire dans la philosophie cette certitude en y introduisant la méthode des mathématiques. Que dirait-on d'un homme qui voudrait transporter cette méthode dans l'anatomie, dans la physiologie? Eh bien, la vraie métaphysique est une physiologie à sa manière. Les faits physiologiques et les faits méta-

physiques sont, il est vrai, très-différents, mais ils se rencontrent en ce point que ce sont également des faits, et qu'ils tombent également sous la méthode d'observation. Il y a environ un siècle que les sciences naturelles ont été débarrassées de la fausse méthode qui entravait leur marche, et qui arrête encore parmi nous les sciences philosophiques. Suivons, Messieurs, les conseils et les exemples de ces hommes sages qui ont transporté dans la philosophie les méthodes des sciences naturelles, et qui ont osé étudier l'homme comme un objet d'histoire naturelle. La méthode géométrique a trahi les efforts et le génie de Leibnitz, et n'a produit entre ses mains puissantes qu'un édifice, sublime il est vrai, mais dont les fondements manquent de solidité.

Leibnitz a allié toutes les méthodes, comme tous les systèmes, et on trouve quelquefois dans ses écrits une admirable et profonde psychologie; mais il est certain que la méthode qui domine en lui est la méthode géométrique. Aussi Hanschius, son ami et son disciple, voulant publier la pure doctrine de son maître, l'exposa en un traité de géométrie métaphysique sous ce titre : *Principia Leibnitzii more geometrico demonstrata* [1]. Wolf a continué l'ouvrage d'Hanschius. Wolf, c'est en quelque sorte Leibnitz devenu professeur; le génie de l'invention lui manque, mais il le remplace presque par celui de l'ordre et de l'arrangement systématique. Wolf a élevé à la philosophie de Leibnitz un monument admirable sans doute par l'art qui en a ordonné toutes les parties, mais où l'on chercherait en vain la

1. L'ouvrage est de 1728, in-8°.

vraie méthode, le véritable esprit philosophique, c'est-à-dire le sentiment de la réalité.

Il était impossible que, dans un siècle livré à la discussion et au doute, dans un pays où Lessing disait : « si Dieu m'offrait la vérité ou la recherche de la vérité, ce n'est pas la première que je choisirais; » il était, dis-je, impossible que la philosophie s'arrêtât au point où l'avaient laissée Leibnitz et Wolf. Aussi, en quelques années, l'harmonie préétablie, les monades et le principe de la raison suffisante, furent attaqués de toutes parts; et bientôt ces grandes hypothèses, filles du XVIIe siècle, et qui ne convenaient plus au XVIIIe, firent place à une philosophie nouvelle, fille elle-même de l'esprit nouveau.

XIVe LEÇON.

Philosophie de Kant. Comme celle de Locke, elle aboutit au scepticisme [1].

Avant d'entrer dans l'exposition et la discussion du système de Kant, je dois vous prémunir, Messieurs, contre les erreurs qui pourraient m'échapper. J'entends mal la langue du philosophe de Kœnigsberg, et ceux même qui l'entendent le mieux ne comprennent pas toujours la doctrine que cette langue exprime ou enveloppe. Les compatriotes et les contemporains de Kant ne purent

1. Voyez dans ce même volume la partie des leçons de 1817 qui se rapporte à la philosophie de Kant, et celles de 1820, que reproduit l'ouvrage spécial intitulé : *Leçons sur la philosophie de Kant*, publié en 1842.



d'abord saisir sa pensée. Il fallut que Reinhold le révélât presque à l'Allemagne, plusieurs années après que son grand ouvrage avait paru ; ainsi il ne serait pas étonnant qu'un philosophe qui fut d'abord presque inaccessible à ses compatriotes eût été mal saisi par un étranger. C'est d'ailleurs la première fois qu'en France on essaie de transporter la philosophie kantienne dans l'enseignement public. J'ai donc besoin de toute votre indulgence, et votre indulgence, c'est avant tout votre attention.

(Le professeur fait connaître les auteurs où il a étudié le système de Kant : Born, *Kantii opera*, Lipsiæ, 4 vol., 1796-1797 ; Kinker, *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure*, traduit du hollandais, par L. J. F., Amsterdam, 1801 ; Villers, *Philosophie de Kant*, Metz, 1801 ; M. de Gérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 3 vol., 1804, t. II, p. 167 ; Ancillon, *Mélanges de philosophie et de littérature ;* Paris, 1809.)

Attendez-vous à trouver ici deux choses en apparence contraires : une vive admiration pour le génie de Kant, et en même temps une médiocre estime pour son système. Je ne connais de supérieur à Kant que deux hommes dans l'antiquité, Platon et Aristote, et deux hommes aussi parmi les modernes, Descartes et Leibnitz ; et cependant je combattrai toutes ses conclusions. Ni mes critiques n'affaibliront mon admiration, ni mon admiration n'affaiblira mes critiques.

Pour bien comprendre Kant, il faut se rappeler les circonstances où il se trouvait. Leibnitz avait détruit la philosophie de Locke, en montrant qu'elle ne pouvait rendre

compte des principes les plus élevés de la nature humaine. Il avait mis à la place une philosophie systématique qui n'était guères qu'une méprise sublime sur la portée et sur les limites de la philosophie. Kant entreprit de se placer entre Locke et Leibnitz. Locke, dit-il, donnait trop à la sensibilité, et Leibnitz aux notions; Locke, suivant ses expressions, sensualisait les notions, et Leibnitz intellectualisait les sensations : Kant crut trouver la vérité en réunissant les deux philosophies.

L'intelligence ne peut rien sans les sensations, et sans l'intelligence les sensations sont comme si elles n'étaient pas. Il faut qu'il y ait quelque chose qui sollicite et quelque chose qui soit sollicité. Ce qui sollicite, c'est la matière, et ce que la matière sollicite, c'est la forme. Isolées, elles ne sont rien : réunies, elles composent l'expérience. C'est dans l'expérience que consiste la réalité, mais une réalité purement phénoménale. Kant ne prétend pas en obtenir une autre. Selon lui, on peut aller, il est vrai, des phénomènes à l'être, mais par des lois de la sensibilité, de l'entendement ou de la raison, appelées transcendentales, parce qu'elles dépassent la portée de l'expérience, et subjectives, parce qu'elles tiennent à la constitution du sujet pensant. Dans ce cas, elles n'ont de force que pour nous et dans nous. Toutes les conclusions qu'on peut tirer de ces lois doivent être subjectives, comme leurs principes. L'âme, la nature, Dieu, sont des conclusions à la fois invincibles et vaines : invincibles comme étant l'expression nécessaire des lois de l'esprit, vaines comme n'étant que ces lois elles-mêmes transportées hors de nous par une force qui nous est propre, et comme dit Kant, objectivées en vertu d'une puissance purement subjective.

Personne, depuis Aristote, n'avait fait une revue des lois de l'esprit, aussi vaste, aussi profonde, aussi exacte. Il n'y a qu'un malheur, c'est que la scène que ces lois nous ouvrent, et nous ouvrent nécessairement, est fantastique. Quand on a lu la *Critique de la raison pure*, on est dans l'état d'un homme qui, après avoir fait le plus beau rêve du monde, sent que tout cela lui échappe et n'est qu'un rêve.

Kant est bien différent de Locke; et pourtant ils ont un rapport fondamental, à savoir, l'impossibilité d'aller légitimement, celui-ci au-delà des idées, celui-là au-delà des phénomènes.

Le phénomène est pour Kant ce que l'idée est pour Locke, l'objet immédiat de l'esprit, la seule réalité incontestable. La difficulté est de passer outre, et d'aller jusqu'aux êtres.

Pour aller de l'idée à l'objet réel, Locke a le dogme de la puissance représentative de l'idée. Faute de ce dogme commode, Kant s'arrête au monde phénoménal, à l'expérience. La grande différence entre eux, c'est que Kant reconnaît toutes les grandes lois, toutes les grandes notions que Locke repousse; mais Kant les concentrant dans le sujet n'en fait aucun usage réel, et toutes ses richesses ne lui servent pas plus que la pauvreté de Locke, *paupertina philosophia*, comme avait déjà dit Leibnitz.

Kant ne doit pas sortir du phénomène, ni Locke de l'idée. Mais Locke n'a pas vu les conséquences de l'idéalisme; il admet le monde sur la foi de la représentation de l'idée : il a honte de faire représenter un esprit par une idée, et alors il s'adresse à la révélation : il est parvenu à la réalité, mais malgré ses principes et l'esprit

même de sa philosophie. Kant, plus conséquent, s'est arrêté aux phénomènes. Cependant, en plusieurs passages, il semble admettre quelque chose de plus. Je n'affirme pas, dit-il, qu'il n'y ait pas quelque chose sous le phénomène, mais ce quelque chose est x pour nous, quoiqu'il ne soit pas zéro. Si Kant eût dit qu'il ne connaissait pas la nature de ce quelque chose, mais seulement son existence, et que nous n'en pouvons rien savoir sinon qu'il existe, à la bonne heure; mais son système porte plus loin. Ce système veut qu'au-delà des phénomènes toute existence soit une pure hypothèse, qui serve à diriger l'essor de l'entendement, mais sans aucune valeur hors de l'enceinte de l'entendement. D'où il suit que c'est *o* et non pas x que Kant aurait dû mettre sous les phénomènes, et que cet x est à la fois un correctif impuissant et une infidélité manifeste aux principes de la Critique.

Kant, comme Locke, ne croit pas travailler pour le scepticisme; loin de là, il croit renverser d'un seul coup le scepticisme. Écoutez Kinker, p. 150 : « Il n'y avait que la théorie de la *philosophie Critique*, théorie appelée idéalisme transcendantal par le philosophe qui le premier créa cette science, qui pût terminer cette lutte si longtemps funeste pour le genre humain; il n'y avait qu'elle qui pût fermer cette source naturelle du scepticisme, et arrêter le torrent des ravages causés par ses débordements, avec un succès d'autant plus assuré et plus durable qu'elle n'emprunte pas pour cela le ton décisif et sentencieux du dogmatisme.... Ce succès était réservé à la Critique : c'est elle qui, partant d'un scepticisme raisonnable, peut seule, quelque paradoxe que cela paraisse d'abord, rassurer la raison contre les atteintes du scep-

ticisme même. » Ainsi, pour éviter les disputes sur l'âme et sur Dieu, on a trouvé cet excellent moyen de ne pas s'en occuper et de s'en tenir aux phénomènes!

Souvent Kant reproduit les arguments mêmes de Locke et de Hume.

Locke, pour détruire la substance, demande ce qu'elle est indépendamment de ses qualités. Hume avait aussi demandé ce que c'est que le moi pur, indépendamment des perceptions. Kant répète sans cesse la même question. Kinker, p. 104 et 105 : « Quoique notre âme se retrouve toujours la même dans tous les actes de la pensée, il nous est cependant impossible de savoir si, hors de la pensée et telle qu'elle est en elle-même, elle conserve cette ipséité, et si l'existence de notre âme est seule certaine, tandis que celle des êtres que nous nous représentons comme hors de nous, n'est qu'incertaine. Tous les êtres que nous connaissons se réduisent à des phénomènes, et notre âme, comme objet de notre sens intérieur, n'est aussi pour nous qu'un phénomène, c'est-à-dire, une chose qui nous paraît telle dans le temps, et rien de plus. »

Hume avait élevé un étrange argument contre la spiritualité de l'âme. « Vous, disciples de Locke, disait Hume, vous ne devez pas admettre des esprits : car vous ne pourriez les conclure que des idées, et vous n'avez pas d'idée d'un esprit. Mais quand même vous auriez une telle idée, si, par votre loi d'inhésion, vous donnez à certaines idées, un sujet d'une certaine nature, pourquoi ne donneriez-vous pas un sujet de même nature aux autres idées, puisque les idées se ressemblent toutes? » Kant a fait usage de cet argument d'une manière différente. L'âme et le corps ne sont connus que comme des phé-

nomènes : or, tous ces phénomènes se ressemblent en ce qu'ils sont tous connus dans le temps et dans l'espace; les phénomènes corps et âme ne sont donc pas bien différents, puisqu'ils sont soumis à la même loi et qu'ils rentrent dans la même catégorie et dans la même forme de cognition. Kinker, p. 106 : « Quand nous pensons, nous pensons en un lieu, et nos pensées se succèdent dans le temps. Il nous est impossible de concevoir une âme qui pense autrement qu'en tel ou tel lieu, et dont les pensées ne se succèdent pas dans le temps. Ainsi la perception de notre âme, et par conséquent notre âme elle-même se présente à nous dans les mêmes formes de cognition que notre corps. »

Si nous en croyons M. Ancillon, dans ses *Mélanges de littérature et de philosophie,* Essai sur l'existence et sur les derniers systèmes allemands, l'idéalisme transcendantal et subjectif de Kant, déjà si profondément sceptique par lui-même, aurait produit des systèmes d'un scepticisme encore plus déclaré, et plus semblables encore à ceux de Berkeley et de Hume.

Kant n'avait reconnu que des phénomènes. Selon Kant, l'objet n'existe qu'aperçu par le sujet, et le sujet n'existe qu'aperçu par lui-même.

Fichte comprend aisément que si l'objet n'existe qu'aperçu par le sujet, il n'a pas de véritable existence, et retirant à cet être conditionnel l'existence qui ne lui appartient pas, il ne reconnaît d'être existant que le sujet. Et certes, Fichte n'a pas tort, si Kant a raison. Aussi, loin de déguiser sa doctrine, Fichte la proclame hautement, ainsi que Berkeley. Remarquez la marche régulière et le progrès mesuré du scepticisme. Le criticisme ne produit

pas tout d'abord le scepticisme universel. On commence par épargner le moi. En effet, la dernière réalité que nous mettons en doute, c'est nous-mêmes. Nous nous échappons difficilement, tandis qu'il nous est bien plus aisé de faire abstraction du monde extérieur.

M. Ancillon et M. Villers attestent que Fichte réduit toute la science, ce qu'il appelle la science de la science, à ce principe : A = A, moi = moi.

M. Villers cite un ouvrage de Fichte intitulé : *Destination de l'homme*, composé de trois parties : *douter*, *savoir*, *croire*. Quand Fichte arrive au *savoir*, il nie que nous sachions rien du monde extérieur. M. Villers a donné la traduction de cette seconde partie. C'est un dialogue qui a une singulière ressemblance avec celui d'Hylas et de Philonoüs et pour le fond et pour la forme. Un philosophe transcendantal y argumente contre un philosophe empiriste. Il pose en principe, comme Berkeley, que nous ne percevons pas directement les objets, mais seulement nos propres manières d'être : ce principe une fois admis, le réalisme est vaincu et le non-moi détruit.

M. Schelling aurait été plus loin, en suivant les mêmes traces. Il aurait montré que l'existence du sujet est tout aussi conditionnelle que celle de l'objet, puisque le sujet n'existe qu'en tant qu'aperçu par lui-même. Il ôte donc la réalité substantielle du sujet au même titre que Fichte avait détruit celle de l'objet, et il ne reconnaît d'être véritable, d'être qui ne soit pas un pur phénomène, que l'être absolu et éternel, Dieu [1].

1. Sur Fichte et sur M. Schelling voyez notre traduction de l'excellent *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann, t. II, p. 264-300 2e édition.

C'est ainsi que le système du moi absolu de Fichte, et celui de l'unité absolue de M. Schelling devaient sortir de ce principe de la philosophie critique que nous n'apercevons directement que des phénomènes, comme le spiritualisme exclusif de Berkeley et le nihilisme de Hume étaient sortis de ce principe de la philosophie de Locke que nous n'apercevons directement que des idées.

XV[e] LEÇON.

Académie de Berlin. Analyse de deux Mémoires de Mérian. M. Ancillon. D'une opinion d'Hemsterhuys.

Nous avons vu Locke ébranler les réalités, Berkeley détruire la nature extérieure, et Hume la personnalité humaine. Mais Hume et Berkeley ont discrédité Locke : l'idéalisme, dans ses conséquences, a trahi le vice de ses principes ; le scepticisme s'est ruiné lui-même ; et le bon sens écossais a fait justice de la subtilité anglaise.

Nous avons vu ensuite en Allemagne l'idéalisme reparaître, suivre la même marche, arriver aux mêmes résultats ; nous allons voir aujourd'hui une école allemande qui, semblable à celle d'Edimbourg, a su rétablir la réalité sur des fondements solides : nous voulons parler de l'Académie de Berlin.

C'est une chose admirable et bien consolante pour les amis de la philosophie que de voir deux écoles séparées par la distance des lieux, par la différence des mœurs et

du langage, et, plus encore, par les préjugés nationaux, s'accorder et se réunir dans le bon sens et la raison.

Au XVIII[e] siècle, il n'y avait pas d'université à Berlin comme il y en a une aujourd'hui, comme il y en avait plusieurs en Allemagne et en Écosse ; mais Berlin possédait une Académie fondée par Leibnitz, dont Leibnitz avait été quelque temps le président et le secrétaire, en rédigeant les mémoires à lui tout seul et y représentant dans le degré le plus éminent toutes les classes et toutes les sciences. Cette Académie, qui compta tour à tour Leibnitz, Euler et Lagrange, formait vers la fin du XVIII[e] siècle une véritable école, qui joue relativement à l'école de Kant le même rôle à peu près que l'école écossaise relativement à l'école anglaise. Toutes deux sont également éloignées d'un empirisme grossier et d'un idéalisme outré. Il y a cependant cette différence entre les deux écoles, que celle d'Edimbourg a un caractère plus décidé et des traits plus marqués ; elle a une méthode arrêtée, un esprit dominant ; au lieu qu'à Berlin il y a plutôt une tendance commune ; chacun travaille de son côté, mais tous s'accordent à repousser ce qu'ils appellent l'empirisme français et l'idéalisme allemand.

Nous allons voir l'école de Berlin lutter contre l'idéalisme avec autant d'avantage que l'école écossaise contre le scepticisme de Hume.

Mérian est un des membres les plus distingués de cette Académie. Sans connaître Reid, il se rencontre souvent avec lui. Avant que Kant eût renouvelé les grandes questions philosophiques, Mérian, en 1749, traite de l'existence personnelle, discute les solutions déjà données, et en donne lui-même une qui est extrêmement importante.

Mais lorsque la philosophie critique fut répandue en Allemagne, lorsque Kant eut réveillé l'esprit sceptique de Hume en croyant le combattre, il ne s'agissait plus de chercher à quelle faculté on devait rapporter le moi, il fallait le rétablir. Ce fut là l'objet d'un nouveau travail publié en 1792, et dans lequel Mérian attaque ce qu'il nomme le phénoménisme de Kant et de Hume. Nous donnerons l'analyse de ces différents travaux, en suivant l'ordre des matières plutôt que l'ordre des temps.

Ce que nous cherchons à mettre en lumière, c'est la correspondance singulière des deux écoles, le rapport de Reid et de Mérian, la vérité dans les mêmes limites, et avec la même incertitude. Mérian et Reid en effet ont très-bien discerné ce qui était faux, mais ils n'ont qu'entrevu ce qui était vrai.

Analyse du Mémoire de Mérian sur le phénoménisme de Hume. **Mémoires de l'Académie de Berlin pour l'année 1792–1793.**

M. Mérian commence par présenter la marche et les progrès du scepticisme en Angleterre. Il le suit depuis sa naissance jusqu'à ses derniers résultats.

Locke, dit Mérian, avait ôté à la matière les qualités secondes. Berkeley tâcha de montrer que les qualités premières n'appartiennent pas plus à la matière que les qualités secondes; et la réalité extérieure fut anéantie. Vint ensuite Hume, qui détruisit la réalité personnelle et établit le nihilisme.

Ici, l'avantage de la profondeur métaphysique est à Reid. Mérian ne s'est pas élevé au point le plus haut de

la critique. Ce n'est pas seulement parce que Locke avait supprimé les qualités secondes que Berkeley rejeta les qualités premières et la matière; il obéissait à un principe de la philosophie de Locke qui avait une tout autre portée, la théorie des idées, laquelle détruit toutes les réalités, et les qualités premières et les qualités secondes.

Mérian expose ensuite le scepticisme de Hume :

« Tout ce que nous pensons, imaginons, connaissons, etc., est phénomène; entre les phénomènes, il n'existe aucun rapport de substantialité ni de causalité. La substance externe ou interne n'existe donc pas. Le moi est un phénomène, ou une collection de phénomènes; il n'y a rien de réel dans la nature que l'on puisse appeler moi. »

Voici les objections de Mérian :

Première objection. Qu'est-ce qu'un phénomène? demande-t-il à Hume. Vous serez inconséquent à votre propre théorie, ou vous serez forcé de répondre qu'un phénomène n'existe qu'en tant qu'aperçu; or, par quoi sera aperçu ce phénomène, qui n'existe qu'en tant qu'aperçu? A cette question, il n'y a que ces trois réponses à faire : ou le phénomène s'aperçoit lui-même, ou il est aperçu par un autre phénomène, ou il l'est par quelque chose qui n'est pas un phénomène. Si les deux premières hypothèses sont fausses, il faudra nécessairement recourir à la troisième.

Première hypothèse. Un phénomène se perçoit-il lui-même? un son se perçoit-il lui-même? Alors il n'y a pas de comparaison possible; car si le son perçoit le son, quel sera le rapporteur ? Il n'y aura plus de comparaison, plus de raisonnement, plus de conclusion.

Deuxième hypothèse. Un phénomène est-il aperçu par un autre phénomène? Les mêmes objections se présentent : et d'ailleurs quelle absurdité de dire qu'une couleur perçoit un son, une odeur, etc.? Or, ce qui se dit d'un phénomène, relativement à un phénomène, s'applique aussi à une collection de phénomènes. Un tout phénoménique n'apercevra pas plus un tout phénoménique, qu'un phénomène n'aperçoit un autre phénomène.

Reste la troisième hypothèse. Puisqu'un phénomène ne peut ni s'apercevoir lui-même, ni être aperçu par un autre phénomène, il faut nécessairement qu'il soit aperçu par quelque chose qui ne soit pas un phénomène, par un sujet, par une substance.

Deuxième objection. Supposons que les phénomènes s'aperçoivent les uns les autres. Ce qui aperçoit est donc phénomène comme ce qui est aperçu; il lui faudra donc aussi un autre phénomène pour être aperçu; à celui-ci un autre, et ainsi de suite. Ou vous arriverez à un point fixe, et alors vous aurez quelque chose qui ne sera plus un phénomène, mais un sujet; ou vous aurez une série infinie de phénomènes, ce qui est absurde et contraire à l'observation intellectuelle; car, en réfléchissant, vous ne trouverez pas en vous une progression infinitésimale.

Troisième objection. Qui vous dit qu'il n'y a que des phénomènes? Vous le savez par induction; mais cette induction, sur quoi est-elle fondée? Sur des phénomènes, s'il n'y a que des phénomènes. Votre induction n'est donc elle-même qu'un nouveau phénomène à la suite des autres; votre proposition est donc nulle, elle ne prouve rien. Eh

bien, soit, direz-vous; j'accepte le scepticisme; oui, mais vous ne pouvez le prouver, car toute preuve est détruite dans votre système, puisqu'elle se réduit à un pur phénomène.

Quatrième objection. Qu'est-ce qu'un pur phénomène? Qui le peut concevoir? Conçoit-on un attribut sans sujet, un accident qui n'est accident de rien? Point de langue qui puisse rendre cela intelligible.

Cinquième objection. Le phénoménisme de Hume est plus inconcevable que le système d'Épicure, qui du moins suppose des éléments réels aux composés phénoméniques que nous voyons, tandis que le phénomène pur de Hume n'admet rien d'antérieur à soi.

Sixième objection. On peut faire abstraction de tout, excepté du moi; le monde extérieur peut n'être qu'un phénomène, mais il faut toujours que quelque chose reste pour servir de spectateur aux phénomènes.

Septième objection. Je suis un phénomène ou une collection de phénomènes. Si je suis un phénomène, mon moi change donc à chaque instant; je ne suis donc pas le même deux instants de suite. Chaque phénomène est-il moi? Cela me multiplierait singulièrement. Si je suis une collection de phénomènes, quand cette collection se dissout, une partie de moi est-elle d'un côté, et l'autre partie de l'autre? Si une partie des phénomènes vient à être retranchée, ne restera-t-il plus que la moitié, le tiers, le quart de moi?

Huitième objection. Mérian arrive à Kant qu'il attaque fortement. Le moi, dans le système de Kant, est une pensée, une substance non connue, mais pensée. Mais un être pensé suppose toujours un être pensant; le νοουμενον

suppose un νοῦν. Kant le reconnaît ; mais le principe même qui lui fait reconnaître cela, il ne lui accorde pas de valeur objective.

Neuvième objection. L'observation, dites-vous, ne donne pas la substance, elle ne donne que des phénomènes. Cette opinion se trouve dans Locke et dans Hume. Elle est le fondement de la philosophie de Kant, qui répète sans cesse : L'expérience donne-t-elle autre chose que des phénomènes ? Oui, répond Mérian. L'expérience me montre l'être observé et l'être observant ; vous-même, en disant que vous observez, ne vous discernez-vous pas de l'objet observé ? Mais vous ne connaissez pas la substance, dit Kant. Et vous, répond Mérian, connaissez-vous mieux le phénomène ? Toute essence nous est inconnue.

Dixième objection. Considérations tirées du langage. Que signifient dans votre bouche ces pronoms *je*, *tu*, *vous*, etc.? Vous supposez la personnalité et en vous et en d'autres à qui vous parlez ; ce qui est supposer l'existence d'un être, d'une substance. Mais la langue, dites-vous, n'a pas été faite par les philosophes. Tant mieux, elle n'en est pas plus mauvaise. Mais il y a bien des vices dans les langues. Oui, sans doute, il y a des vices particuliers qui tiennent à telle et telle circonstance. Mais ce qui est commun à tous les pays, à tous les siècles, doit avoir une origine commune, et dépendre d'un même principe de l'esprit humain. Or, trouvez une seule langue sans pronoms, une langue où les hommes ne distinguent pas leur personne de celle des autres hommes, où l'homme ne se distingue pas de ce qu'il fait, même de ce qu'il pense. Ou bien, essayez de purger les langues de ces préjugés de

personnalité, de substantialité, de sujet et d'attribut, dont elles sont infectées. Pourquoi ne l'avez-vous pas fait? C'est que vous ne pouvez le faire.

Ici se termine le mémoire de Mérian. En comparant Mérian avec Reid, nous verrons qu'il y a bien peu d'objections de l'un qui ne soient dans l'autre. Mérian insiste davantage sur l'impossibilité de concevoir un phénomène pur. Reid tranche le nœud, Mérian tente de le délier : il poursuit dans tous ses détours le phénoménisme, et montre qu'il faut aboutir ou à l'absurde ou à la substance.

Analyse du Mémoire de Mérian sur l'aperception de notre existence. Mémoires de l'Académie de Berlin pour l'année 1749.

Je sais que j'existe, dit Mérian : de quelle façon suis-je parvenu à m'en assurer? Il n'y a que deux voies qui aient pu m'y conduire : l'une médiate et l'autre immédiate : si je ne connais pas mon existence par raisonnement ou par réflexion, il faut nécessairement que je l'aperçoive directement et immédiatement.

Je ne pense pas, dit-il, que quelqu'un veuille dériver le *conscium sui* de la mémoire ou de l'imagination. Mérian semble ignorer que Hume a cherché à dériver le *conscium sui* de l'imagination [1]. D'un autre côté, Condillac a confondu le moi avec le moi identique; et comme il ne peut y avoir d'identité sans mémoire, il rapporte le moi à cette dernière faculté [2].

1. Voyez plus haut, page 66.
2. Voyez plus bas, pages 140-141.

Mérian examine si le raisonnement peut donner la notion du moi. Il analyse l'enthymème de Descartes, et il le considère sous deux faces : 1° en lui-même pour en apprécier la valeur intrinsèque ; 2° par rapport à l'effet qu'il doit produire.

Il prouve que l'argument n'a aucune valeur, et qu'il renferme un cercle vicieux ; il commence par le réduire en un syllogisme complet : tout ce qui pense existe ; or je pense, donc j'existe. La majeure, dit-il, se fonde uniquement sur le principe de contradiction, lequel tirant toute sa force et toute son évidence de la certitude de notre existence, ne peut pas la devancer dans l'ordre de nos connaissances, ni par là servir à la prouver. La majeure renferme donc une pétition de principe que l'on retrouve encore dans la mineure.

Si le caractère non équivoque d'une pétition de principe est l'impossibilité de concevoir la mineure sans adopter la conclusion, le syllogisme de Descartes est faux. Ne voyons-nous pas au premier coup d'œil que la mineure renferme la conclusion, et que le pronom *je*, sans lequel elle ne peut être conçue, présuppose ce qui est en question, savoir, l'existence propre? D'après tout cela, Mérian ne croit pas qu'on doive attribuer à ce syllogisme plus de valeur qu'à celui-ci : *Si lucet, lucet, ergo lucet*, etc.

Il remarque que la pétition de principe est plus voilée en latin qu'en français ; dans cette dernière langue, le pronom *je*, qui exprime l'existence personnelle, est formellement énoncé, tandis qu'en latin le pronom est comme englouti dans le mot *cogito*.

Vouloir employer le raisonnement pour convaincre

de l'existence, ce serait supposer que la certitude de l'existence n'est pas la première de toutes, et qu'il peut y avoir des propositions plus certaines, à savoir les prémisses du raisonnement.

Mérian considère ensuite l'enthymème dans ses effets: si c'est le seul moyen de convertir un sceptique, on n'y parviendra jamais. La logique, qui se fonde tout entière sur la certitude de notre existence, n'aura jamais de prise sur celui qui doute de la sienne; vainqueur sur ce point, le sceptique sera vainqueur sur tous les autres; il est le rebours de l'Antée de la fable; fils de l'air, il faudrait l'écraser sur terre, où il ne se hasarde pas. Mérian finit par renvoyer à Sextus Empiricus et à Gorgias ceux qui prétendraient convertir un sceptique par le raisonnement.

Voici un point de vue nouveau où Mérian a l'avantage sur Reid. Il se demande: Est-il possible qu'un philosophe tel que Descartes ait cru réfuter le scepticisme par un enthymème? Mérian soupçonne donc que l'*ergo* n'est pas un lien logique; cependant il avoue que Descartes ne s'est pas exprimé là-dessus avec toute la précision désirable, et il finit par laisser la question indécise. Reid, après Spinoza, avait attaqué l'enthymème de Descartes comme formant un argument; mais nous croyons avoir démontré[1], à l'appui du soupçon exprimé par Mérian comme par M. D. Stewart, que cet enthymème ne renferme pas un lien logique, mais un lien métaphysique.

M. Mérian arrive à la réflexion. Si quelqu'un, dit-il, était assez peu philosophe pour attribuer le moi à la réflexion, je lui répondrais que la réflexion n'étant qu'un

1. Voyez plus haut, page 27.

retour sur ce qui s'est passé dans l'âme, ne saurait donner le moi qui doit être au premier comme au dernier fait de conscience. La réflexion est une opération rétrograde qui ne peut qu'éclaircir des faits déjà fournis par la conscience.

Enfin Mérian expose sa solution : puisque l'existence personnelle n'est donnée par aucune voie médiate, il faut nécessairement qu'on l'aperçoive immédiatement et intuitivement : toutes nos connaissances supposent cet acte d'aperception, lui seul ne présuppose rien. Mais avant d'examiner ce que Mérian entend par aperception primitive, il nous faut parler d'une objection de Wolf, que Mérian rapporte et à laquelle il répond.

Wolf prétend que le discernement précède l'aperception du moi, et il en appelle à l'expérience. Comment apercevons-nous les objets? n'est-ce pas en les discernant? Apercevoir un objet, n'est-ce pas savoir que cet objet n'est pas tout autre objet? On ne peut donc apercevoir qu'après avoir discerné.

Selon Mérian, l'expérience apprend au contraire que l'aperception précède toujours le discernement, du moins dans l'ordre de la nature, et souvent même dans l'ordre du temps. Si nous regardons ces deux actes comme coexistants, c'est que la rapidité avec laquelle ils se succèdent fait que nous les confondons; mais certainement, le discernement est toujours postérieur dans l'ordre de la nature. Il y aurait absurdité à dire le contraire; car discerner A de B, c'est apercevoir que A n'est pas B et que B n'est pas A; or dire : j'aperçois que A n'est pas B et que B n'est pas A, avant d'avoir aperçu ni A ni B, n'est-ce pas dire une absurdité?

Mérian fait encore une autre réponse : s'il était vrai que le discernement précédât l'aperception, l'esprit humain commencerait par l'abstraction ; car discerner, c'est saisir des rapports, et des rapports sont des abstractions. Or, si l'esprit humain commençait par des abstractions, il n'en sortirait jamais ; toutes ses connaissances seraient arithmétiques et algébriques, il ne serait lui-même qu'une arithmétique et une algèbre.

Enfin Mérian rétorque contre Wolf son propre argument. Wolf avait dit : Il est si peu vrai que l'aperception soit primitive, qu'elle suppose le discernement, qui lui-même suppose la réflexion et la comparaison. Mérian réplique : Puisque le discernement suppose la réflexion et la comparaison, il est certain que le discernement suppose l'aperception. Car qu'est-ce que réfléchir? C'est, à proprement parler, diviser la vue de l'esprit pour la rendre plus nette ; c'est, au lieu de porter l'attention sur plusieurs objets, ne la porter que sur un seul, en un mot c'est abstraire. La réflexion suppose donc l'abstraction. Or, l'abstraction suppose évidemment l'aperception ; la réflexion la suppose donc à plus forte raison ; et comme le discernement, de l'aveu de Wolf, est précédé par la réflexion, il s'ensuit que le discernement suppose l'aperception. Pour la comparaison, elle se fonde sur deux termes préalablement aperçus dont elle cherche le rapport. Si donc le discernement suppose la comparaison, le discernement ici encore suppose l'aperception.

Telles sont les réponses de Mérian à l'objection de Wolf. L'objection et les réponses regardent l'aperception et le discernement en général. Si Mérian avait besoin d'appui, nous ajouterions que l'aperception du moi en

particulier précède si bien le discernement, qu'elle précède la mémoire, sans laquelle il n'y a point de comparaison, point de réflexion, point de discernement.

D'abord, sans mémoire point de comparaison. M. Dugald Stewart[1] a montré solidement, selon nous, que l'œil ne se fixe jamais sur plusieurs points d'une surface d'une manière précise, mais sur un point défini et presque indivisible. Il paraît de même certain que l'esprit ne se fixe jamais sur deux objets à la fois. Quand nous comparons, les deux termes du rapport ne sont pas simultanément sous les yeux de l'esprit; il en aperçoit un, et la mémoire lui rappelle l'autre. Il n'y a pas d'argument pour prouver cela : c'est un fait d'observation; mais si le fait est vrai, la comparaison suppose la mémoire.

Nous disons aussi que la mémoire suppose l'aperception du moi. En effet, si nous n'avons pas eu le moi à la première sensation, qu'était-ce que cette sensation? Rien. Car une sensation n'est rien si elle n'est pas sentie, et elle ne peut être sentie sans que le moi soit déjà. Cette première sensation n'étant pas arrivée jusqu'à la conscience, périt tout entière et ne laisse aucune trace; qu'une seconde lui succède, elle sera bien la seconde pour l'observateur du dehors; mais elle ne sera pas la seconde pour l'être sentant; elle sera la première; et si elle n'est pas aperçue par le moi, celle qui lui succédera sera encore la première. Après une suite aussi longue qu'on voudra de pareilles sensations inaperçues, il n'y aura jamais matière à l'exercice de la mémoire, car la

1. *Eléments de la philosophie de l'Esprit humain*, trad. fr. de Prevost, t. Ier, p. 203.

mémoire présuppose nécessairement la conscience ; elle n'est qu'un retour sur la conscience. Il est très-vrai qu'aussitôt que la mémoire entre en exercice, elle donne l'identité du moi [1], qu'elle la donne au premier acte de réminiscence; car si elle ne la donnait pas au premier, il n'y a pas de raison pour qu'elle la donnât au deuxième, au troisième, etc.; mais si elle donne l'identité du moi, il faut que le moi ait été aperçu auparavant; si elle nous apprend que nous durons, il faut qu'auparavant nous ayons su par une autre voie que nous sommes.

Il est donc hors de doute que la mémoire suppose l'aperception du moi; et comme d'autre part la mémoire précède la comparaison et par conséquent la réflexion et le discernement, il faut conclure contre Wolf que le discernement, loin de précéder l'aperception, est de toutes parts précédé par elle.

Mais enfin qu'est-ce que Mérian entend par l'aperception du moi? Voilà ce qu'il s'agit de constater.

Il n'y a rien de bien clair dans le mémoire de Mérian sur cette aperception. Nous sommes forcés de voir son opinion dans les passages de Locke et de Leibnitz qu'il cite comme l'exprimant fidèlement.

Mérian reconnaît son opinion sur l'aperception du moi dans le chapitre IX du livre IV, où Locke dit que nous avons une perception immédiate, intuitive et irrésistible de notre existence.

On peut interpréter ces paroles de Locke de deux manières différentes : Locke a dit, dans sa *théorie de la con-*

1. Voyez plus bas, page 165.

naissance, que toute connaissance suppose deux idées et un rapport perçu. Il a appelé connaissance immédiate, la perception immédiate du rapport entre deux idées. En supposant donc que Locke eût été conséquent à lui-même, l'aperception immédiate et intuitive de notre existence supposerait déjà deux idées connues, et serait très-médiate. Mais il est possible que Locke ne pensât plus à sa théorie générale de la connaissance immédiate quand il a avancé que nous avions une connaissauce immédiate de notre existence; peut-être s'est-il contredit et entendait-il cette fois une connaissance réellement immédiate. Il paraît que Mérian a pris le passage de Locke dans ce dernier sens. Ce qui le prouve, c'est le passage de Leibnitz qu'il cite après, et qui est clair et précis. Leibnitz dit : « Nous ne connaissons rien de plus clair que la substance; car nous la connaissons immédiatement; l'âme est intime à elle-même : elle se sait bien parce qu'elle est elle. »

Nous lirons donc l'opinion de Mérian dans ces paroles auxquelles il souscrit, et nous en conclurons qu'il regarde l'aperception de la substance comme immédiate.

Nous allons faire contre cette doctrine quelques objections fondées sur le raisonnement et l'expérience.

D'abord, dans toute la durée de notre existence, non-seulement nous sommes, mais nous sommes d'une certaine manière; non-seulement notre substance existe, dure, persiste, mais elle est sans cesse modifiée, soit par sa force interne, soit par l'influence des objets extérieurs.

Descartes, Leibnitz et Wolf prétendent que l'homme est essentiellement actif et l'âme essentiellement pensante :



dans cette hypothèse, l'âme pensant toujours est sans cesse modifiée.

Dans l'autre hypothèse qui admet l'influence des objets extérieurs, l'âme est tantôt active, tantôt passive, mais elle n'est jamais sans modifications.

Hume a dit[1] : Ceux qui, en réfléchissant, tombent sur leur moi, peuvent avoir raison ; mais j'avoue qu'après bien des observations je ne suis jamais tombé que sur des perceptions; je n'ai jamais conscience que de mes idées. Nous sommes de l'avis de Hume, et nous dirons à Mérian : Vous pensez que la substance est aperçue immédiatement. Pourquoi se récrier alors sur l'obscurité de la notion de substance? Rien n'est si clair que les objets de la conscience; or, la notion de substance est très-obscure ; comment donc serait-elle une aperception directe de la conscience ? La douleur et le plaisir nous sont parfaitement connus, parce que la conscience les atteint directement ; au contraire, nous ne savons rien de la substance; sa nature nous est entièrement cachée. Si quelqu'un la connaît, qu'il la décrive, ou qu'on avoue que la substance ne nous est pas donnée par une aperception immédiate.

Reid a été ici plus sage que Mérian. Il a très-bien vu que nous n'apercevons pas immédiatement la substance. Peut-être s'est-il mal exprimé; mais enfin il a reconnu que, dans le jugement porté par la conscience et dans lequel nous est donné le moi, il y a deux choses, la modification et la substance ; que la première tombe seule sous la conscience, et que la seconde nous est révélée par

1. Voyez plus haut, page 64.

une *suggestion naturelle* agissant à l'inverse de la logique ordinaire [1], puisque ordinairement pour percevoir le rapport il faut les deux termes, tandis que dans ce cas le terme que nous voyons suggère celui que nous ne voyons pas et le rapport qui les unit.

Après cette analyse des mémoires de Mérian, poursuivons notre étude de l'école de Berlin.

M. Ancillon père, ministre protestant, membre de l'académie de Berlin, est auteur de Mémoires du plus grand mérite, insérés dans les Mémoires de cette Académie, sur plusieurs points très-importants, par exemple, sur le principe de causalité, sur la certitude, sur les fondements de la métaphysique, où le scepticisme de Kant est solidement réfuté. Nous le considérons comme un métaphysicien plein de sens et de sagacité, qui mérite une place dans l'histoire de la philosophie allemande de cette époque. Son fils, Frédéric Ancillon, présentement le secrétaire perpétuel de l'Académie, est connu par des *Mélanges de littérature et de philosophie*, 2 vol., Paris, 1809, où nous avons remarqué particulièrement un *Essai sur l'existence et sur les derniers systèmes qui ont paru en Allemagne*.

M. Ancillon fils a, dans cet essai, exposé les bases des systèmes de Kant, de Fichte et de M. Schelling, montré leur objet, discuté leurs principes et leurs conséquences, et fait voir comment il se suivent, en quoi ils diffèrent et en quoi ils se ressemblent.

1. Sur la théorie du jugement primitif, indépendant de toute comparaison, voyez dans la 2e série l'Examen de la doctrine de Locke, leçons XXIIIe et XXIVe.

M. Ancillon se demande : Qu'est-ce que l'existence absolue? à quoi il se répond à lui-même que c'est une abstraction. On a reproché à Leibnitz et à Wolf de commencer par la possibilité pour descendre à l'existence. M. Ancillon prouve qu'on est tombé dans une erreur aussi grande en commençant par l'existence absolue. Ainsi, la nouvelle école allemande, tout en voulant s'écarter de l'école wolfienne, suit la même route ; elle commence par abstraire : or, l'abstraction n'est point un procédé métaphysique, c'est un procédé logique.

M. Ancillon ajoute : « C'est sans doute à la grande question des existences que se rattache toute la philosophie. Mais cette question n'est pas : *Qu'est-ce que l'existence?* mais bien, *Qui est-ce qui existe?* » On ne pouvait mieux poser la question.

Comment se fait-il donc que M. Ancillon dise plus bas : « La perception de l'existence est immédiate, elle est « différente de la perception du moi ; car le moi, n'exis- « tant qu'avec l'existence de ce qui n'est pas moi, suppose « que le moi se distingue du monde extérieur ou du « moins de ses propres représentations. La perception du « moi n'est donc pas une perception immédiate : elle est « postérieure à celle de l'existence, elle la suppose et en « est en quelque sorte le premier développement. »

Il est singulier que ce passage se trouve entre les deux critiques que M. Ancillon fait de Wolf et de M. Schelling. N'est-il pas de toute évidence qu'il tombe dans l'erreur même qu'il leur reproche? cela est si vrai que nous pouvons tourner contre M. Ancillon les reproches qu'il a adressés à M. Schelling Remarquez, lui dirons-nous, qu il ne s'agit pas de trouver le secret de la notion d'existence.

Cela est trop aisé ; il est bien facile de voir que c'est une abstraction, et cette abstraction nous la faisons sur des êtres particuliers. Mais il s'agit des existences déterminées et réelles. Comment connaissons-nous les êtres individuels et réels, Dieu, nous, les objets extérieurs? Voilà la question, et cette question est véritablement métaphysique. Wolf s'est trompé en tirant l'existence déterminée de la possibilité indéterminée. Quand on tire le moi de la notion d'existence, on fait la même chose. Vous reprochez à M. Schelling l'erreur de sa méthode, mais l'erreur de M. Schelling est bien moindre que la vôtre. Son existence absolue est au moins une existence réelle, universelle, éternelle et divine. Mais votre existence, à vous, on ne sait ce que c'est : ce n'est pas comme dans M. Schelling l'existence universelle antérieure à celle du moi; car s'il en était ainsi, vous n'auriez aucune différence avec M. Schelling. Ce n'est point non plus l'existence du moi, car alors pourquoi distinguer l'existence du moi d'avec le moi? Ce n'est donc qu'une abstraction ; or, l'abstraction de l'existence suppose des existences réelles connues. Il n'est donc pas vrai que nous apercevions d'abord l'existence, puis le moi et le non-moi, que nous ayons d'abord l'aperception immédiate de la première, et ensuite l'aperception médiate des êtres. C'est tout le contraire; nous apercevons d'abord les êtres réels et particuliers, puis nous avons la notion médiate et tout abstraite d'existence [1].

D'un côté, l'existence distinguée de tout être particulier est une chimère, et de l'autre l'existence réelle et non abstraite ne peut être supposée avant le moi, puis-

1. Je ne faisais alors que bégayer sur la philosophie allemande et en

qu'elle est le moi lui-même. En effet, ce n'est pas assez de dire qu'il n'y a pas d'idée d'existence sans moi et pas d'idée du moi sans celle d'existence; que l'existence est donnée en même temps que le moi et le moi en même temps que l'existence. Il faut aller plus loin ; il n'y a pas ici deux notions; il n'y en a qu'une : la notion du moi et la notion d'existence réelle ne font qu'une seule et même notion. Il n'est donc pas suffisant de dire : Pas de moi, pas d'existence; pas d'existence, pas de moi. Non, car c'est la même chose; mon existence et mon moi sont un : je suis = je suis moi.

Un métaphysicien trop peu célèbre, et qui mérite d'être sérieusement étudié, M. Hemsterhuys, a commis la même erreur : il a regardé l'existence comme un attribut de l'être; il dit, dans son dialogue de Sophyle ou de la philosophie (*Œuvres philosophiques d'Hemsterhuys*, 2 vol., Paris, 1809, t. 1er, p. 283), que le premier attribut essentiel d'une chose, c'est d'être. A quoi un de ses compatriotes, M. Braghaards (*Simplifications utiles* ou *Recherches psychologiques*, Utrecht, 1781 ; remarques sur *Sophyle*), répond judicieusement : « Je demande pardon : il n'y a pas de chose qui n'est pas. Ainsi quand je dis chose existante, je n'ai pas un sujet

particulier sur le système de M. Schelling, que je connaissais seulement par l'intermédiaire peu fidèle de M. de Gérando et de M. Ancillon. Mais encore aujourd'hui, après la sérieuse étude que j'ai faite des derniers systèmes allemands, je persévère dans la même critique, et je l'ai renouvelée dans la seconde et la troisième préface des *Fragments philosophiques* en attaquant ouvertement la dernière métaphysique allemande, celle de M. Schelling et celle de M. Hegel, comme débutant par une ontologie hypothétique, et par l'abstraction de l'être. Voyez la dernière édition des *Fragments*, p. XIII, et p. 31.

et un prædicatum : les deux mots ne font qu'un seul sujet, et la proposition : telle chose est, équivaut à celle-ci : telle chose existante est telle chose existante ; proposition identique où il y a sujet et sujet, et non pas sujet et attribut. »

Comment M. Ancillon, qui a si bien vu le vice des hypothèses abstraites, a-t-il pu placer une abstraction à la source même de nos connaissances? C'est une inconséquence singulière ; et il n'est pas rare d'en trouver de semblables dans les philosophes les plus sages. Écoutons Reid lui-même au chap. 1er du livre du *Jugement :* « Il ne peut y avoir une proposition qui n'enveloppe quelque conception générale. La proposition, j'existe, que Descartes croyait la première de toutes les vérités et le fondement de toute la connaissance humaine, ne peut être conçue sans la conception de l'existence, c'est-à-dire sans une des conceptions les plus abstraites et les plus générales... Quand cette notion d'existence entre-t-elle pour la première fois dans l'esprit humain? Je ne peux le déterminer ; mais il est certain qu'elle doit être dans l'esprit aussitôt que nous pouvons affirmer d'une chose, avec sens, qu'elle existe [1]. »

Ainsi Reid lui-même sépare l'existence des choses existantes, du moi et du non-moi. Mais encore une fois, l'existence n'est pas un attribut logique, c'est le fond même de tout être. Leibnitz a dit : il y a de l'être dans tous nos jugements. Oui, mais entendons bien cette maxime. Les jugements abstraits n'impliquent que des existences abstraites ; mais le premier jugement n'est pas

1. Voyez plus haut p. 77.

composé d'abstractions; il ne nous révèle pas l'être en général, ni des êtres hypothétiques, mais un être déterminé et réel, qui est nous-même. Ce jugement est le fondement solide de toutes les notions ultérieures, générales et abstraites, d'être, d'existence, de sujet, de substance. C'est le principe vivant du principe même de la logique, le principe de contradiction. C'est encore la racine de celui sur lequel repose toute la grammaire, le verbe substantif.

Il faut bien distinguer l'ordre d'acquisition de nos connaissances d'avec leur ordre logique. Autre chose est acquérir la notion des êtres, autre chose acquérir la notion abstraite d'existence. Tant qu'on s'occupe des êtres réels, on fait de la métaphysique; dès qu'on passe aux abstractions, on entre dans le domaine de la logique.

XVIe LEÇON.

CONDILLAC.

Condillac représente, en France, la philosophie du XVIIIe siècle, comme Descartes représente celle du XVIIe. Mais n'attendez ici aucune considération générale; mon dessein n'est pas de juger le XVIIIe siècle ni même la philosophie de Condillac; je veux seulement vous faire connaître sa théorie sur le moi; laissant là les grands horizons, je me bornerai à battre tous les sentiers où s'engage

Condillac, à citer et à discuter tous les passages sur le moi qui se trouvent dans ses ouvrages.

Avant tout, je crois devoir vous rappeler trois choses que nous avons mises hors de doute, et qui sont indispensables pour bien apprécier l'opinion de Condillac. Il faut distinguer 1° le moi du moi identique; 2° ce que les philosophes appellent l'idée du moi de ce que j'appelle la croyance au moi; 3° le moi concret du moi abstrait, la substance modifiée de la substance pure.

1° Il faut distinguer le moi du moi identique.

Lorsque je rentre en moi-même et que je m'interroge avec simplicité et exactitude, il m'est évident que telle sensation, telle pensée, qu'en un mot telle modification particulière se produit à l'œil de ma conscience. La conscience m'atteste l'existence actuelle de cette modification. En même temps ce fait observé par ma conscience se produit rapporté à un sujet, c'est-à-dire que non-seulement la modification apparaît, mais qu'elle apparaît dans un sujet auquel elle appartient et qui est moi. Le moi se découvre dans le rapport qui lie la sensation au sujet sentant, la pensée à l'être pensant, l'acte à l'être agissant. Tel est le premier fait de l'intelligence humaine; voici le second.

Au moment où la conscience aperçoit une modification quelconque, par exemple, une sensation, elle rapporte cette sensation à un être sentant qui est nous-même; au moment où elle aperçoit une seconde sensation, cette seconde sensation, par le même procédé intellectuel, est encore rapportée à un être sentant, avec cette certitude que l'être sentant qui éprouve cette nouvelle sensation est le même que celui qui a éprouvé la première.

Ainsi, au premier fait de l'intelligence, l'homme dit : *moi;* au second fait il dit : *encore moi.* L'être qui se produit d'abord comme existant se produit ensuite comme durant; avant de dire : *je dure,* il faut avoir dit : *je suis. Je suis,* à parler rigoureusement, n'implique pas l'identité, mais seulement l'existence actuelle.

Le moi primitif ne doit pas être confondu avec le moi identique. Le moi primitif n'est pas dû à la mémoire, mais à une loi particulière qui nous révèle l'être sentant au moment où la première sensation tombe sous l'œil de la conscience. Cette distinction est importante : résoudre le moi dans le moi identique, c'est le bannir du premier fait de conscience où la mémoire n'intervient pas; or si le moi ne se trouve pas dans le premier fait, il n'y aura pas de moi dans le second ni dans aucun autre.

2° Il faut distinguer ce que les philosophes, et surtout les philosophes de l'école de Locke, appellent l'idée du moi de ce que j'appelle la croyance au moi. Le moi est le sujet de toutes mes sensations et de toutes mes pensées. Quel est-il en lui-même et dans son essence? Je ne le sais pas. Quelles sont ses qualités? Je le sais. Comment connaissons-nous le moi ou l'âme? Par les phénomènes qu'elle produit, c'est-à-dire par ses qualités. Nous ne connaissons pas la nature du moi; c'est pour nous un sujet inconnu, révélé par ses qualités. Je n'ai aucune idée ou connaissance claire du moi, mais j'en ai une croyance invincible. Si un philosophe confond la connaissance du moi avec la croyance au moi, toute la métaphysique est bouleversée. Il faut garder les substances, mais il faut renoncer à pénétrer les ténèbres et

les mystères de leur essence. Je ne prêche pas le mysticisme, j'expose le véritable état de l'esprit humain relativement aux êtres ; je constate des faits. Connais-je le moi en lui-même? Non. Y crois-je? Oui. C'est un fait; qu'on l'explique ou qu'on ne l'explique pas, il n'en existe pas moins; et, puisqu'il existe, il doit trouver une place dans la science.

3° Il faut distinguer le moi réel du moi abstrait, la substance modifiée de la substance pure. Nous ne connaissons les substances que par leurs accidents, la matière que par ses formes, le moi que par ses sensations, ses actes, ses pensées. Tout ce qui existe existe d'une certaine manière ; je suis et je suis d'une certaine manière ; je ne me perçois jamais étant purement et simplement, mais je m'aperçois toujours dans un certain état, produisant telle pensée ou tel acte, éprouvant telle sensation. Dans le progrès ultérieur de l'intelligence, l'abstraction pourra séparer la substance de ses modifications; mais l'observation intellectuelle ne nous fait jamais connaître que des concrets. La géométrie s'occupe d'étendue en général, mais la nature ne nous donne que des êtres étendus; de même, il n'y a pas de substance pure, il y a des substances qualifiées. Tout ce qui existe est concret; il y a des sujets avec des qualités, des qualités dans des sujets. Séparer la modification de l'être, c'est faire à la fois deux abstractions, car l'être séparé des modifications, et les modifications séparées de l'être, ne sont plus que des abstractions. Il est aussi absurde de dire qu'il y a des substances sans qualités que de dire qu'il y a des qualités sans substance : il y a des substances avec des qualités.

Il se rencontre des esprits qui, abusés par leur justesse même, voyant fort bien qu'ils ne connaissent pas la substance, accusent de mysticisme les philosophes qui la défendent. On n'est mystique qu'autant qu'on prétend apercevoir la substance pure. Or, nous n'admettons pas plus de substance pure que des qualités pures.

Les philosophes peuvent être divisés en deux grandes classes sur la question qui nous occupe. Les uns parlent du substantif distingué de l'adjectif; les autres, de l'adjectif séparé du substantif; le défaut de presque tous c'est l'abstraction. Les uns, et ce sont les hommes d'un esprit élevé, par exemple, dans l'antiquité, toute l'école d'Élée [1], gardent les substances toutes seules; les autres, en général les empiristes, conservent les qualités sans substance, ce qui est peut-être plus absurde encore.

Arrivons à Condillac.

1° Condillac confond le moi avec le moi identique, et par conséquent il le rapporte à la mémoire; 2° il confond la connaissance, l'idée du moi avec la croyance au moi; et comme il ne trouve pas d'idée du *moi*, il en conclut que le moi n'existe pas; 3° parce qu'il voyait très-bien que la substauce pure n'existe pas, il en conclut à tort qu'il n'y a pas de substance; et par crainte du mysticisme, il tombe dans le nihilisme.

Le *Traité sur l'origine des connaissances humaines* est peut-être le meilleur ouvrage de Condillac. C'est un véritable traité de psychologie. Si Condillac n'y est pas aussi systématique, aussi hardi, aussi original que dans

1. Fragments philosophiques, philosophie ancienne, Xénophane et Zénon, p. 1-135.

ses derniers écrits, il y est plus raisonnable et moins dédaigneux de l'expérience. Les faits y tiennent plus de place et ne s'évanouissent pas dans des abstractions logiques et grammaticales. La sensation et les facultés actives y sont encore séparées. Condillac est plus près de Locke et moins loin de la vérité[1].

Essai sur l'origine des connaissances humaines. — Première partie, section seconde, chap. I[er], parag. 15.

« Lorsque les objets attirent notre attention, les perceptions qu'ils occasionnent en nous se lient avec le sentiment de notre être et avec tout ce qui peut y avoir quelque rapport. De là il arrive que non-seulement la conscience nous donne connaissance de nos perceptions, mais encore, si elles se répètent, elle nous avertit souvent que nous les avons déjà eues, et nous les fait connaître comme étant à nous, ou comme affectant, malgré leur variété et leur succession, un être qui est constamment le même *nous*. La conscience, considérée par rapport à ces nouveaux effets, est une nouvelle opération qui nous sert à chaque instant et qui est le fondement de l'expérience. Sans elle, chaque moment de la vie nous paraît le premier de notre existence, et notre connaissance ne s'étendrait jamais au-delà d'une première perception ; je la nommerai *réminiscence.* »

« Il est évident que si la liaison qui est entre les perceptions que j'éprouve actuellement, celles que j'éprouvai

1. Voyez, t. III de cette 1re série, *Histoire de la philosophie morale du XVIIIe siècle*, la leçon sur Condillac.

hier, et le sentiment de mon être, était détruite, je ne saurais reconnaître que ce qui m'est arrivé hier soit arrivé à moi-même. Si à chaque nuit cette liaison était interrompue, je commencerais pour ainsi dire chaque jour une nouvelle vie, et personne ne pourrait me convaincre que le *moi* d'aujourd'hui fût le moi de la veille. La réminiscence est donc produite par la liaison que conserve la suite de nos perceptions. »

Je n'incidenterai pas sur la théorie qui fait rentrer la mémoire comme toutes les autres facultés dans la conscience. Je remarque seulement que Condillac attribue la croyance du moi à la mémoire, c'est-à-dire, selon Condillac, à un nouvel acte de la conscience. Il y a là plus d'une confusion. Il est prouvé qu'il faut distinguer le moi du moi identique. La mémoire revient sur ce qui fut; s'il n'y avait rien eu avant elle, elle serait muette. Elle ne peut dire *encore moi* que quand dans un premier fait l'intelligence, mêlée à la conscience, a dit *moi.*

Traité des Systèmes. — Seconde partie, ch. x, article premier.

Condillac cite et critique la définition que Spinoza donne de la substance :

« J'entends par substance ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi-même, c'est-à-dire ce dont l'idée n'a pas besoin, pour être formée, de l'idée d'une autre chose. »

Si Condillac se contentait d'attaquer la définition de Spinoza, je me joindrais à lui. On ne peut définir la sensation, l'acte, la pensée, ni l'être. On ne définit pas l'attri-

but, on ne définit pas la substance. Le tort de Spinoza n'est pas seulement d'avoir mal défini, mais d'avoir défini. La métaphysique n'est pas la géométrie; ce n'est pas une partie des mathématiques, c'est bien plutôt une science d'observation, comme la physique et les sciences naturelles.

« Puisque Spinoza, ajoute Condillac, veut prouver qu'il n'y a qu'une seule substance, il est essentiel qu'il donne une idée exacte de la chose qu'il fait signifier à ce mot. Autrement, tout ce qu'il dira de la substance n'en regardera que le nom et ne répandra aucun jour sur la nature de la chose. »

Ce n'est pas là du tout la question. Il ne s'agit pas de déterminer ce que c'est que la nature de la substance, mais de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas des substances.

« Les noms, dit plus loin Condillac, les noms qu'on donne aux modifications qui sont connues portent avec eux la clarté; pourquoi n'en serait-il pas de même de celui qu'on donne à ce sujet, s'il était connu comme elles? »

Je sais que je suis, mais je ne connais pas pour cela l'essence intime de ce que je suis. Il ne faut pas dire : si vous croyez au sujet, montrez-nous ce qu'il est. Je ne puis vous montrer que ce qui se manifeste à moi, mes qualités. Mais la substance et les qualités ne tombent pas sous la même forme de cognition, pour me servir du langage de Kant. Quand donc on ne pourrait pas définir clairement la substance, il ne s'ensuivrait pas qu'elle n'existe pas, et qu'on ne peut pas savoir qu'elle existe.

« Si par l'idée de la substance on entend l'idée de quelques qualités réunies quelque part, nous connaissons ce que nous appelons substance : mais si on entend la con-

naissance de ce qui sert de fondement à la réunion de ces qualités, nous l'ignorons tout à fait. »

Si Condillac se comprenait bien, ce qu'il admet le conduirait forcément à ce qu'il repousse. Il accorde trop ou trop peu. Il entend par l'idée de la substance l'idée de quelques qualités réunies *quelque part.* Ainsi des qualités réunies ne sont pas la substance; pour cela, selon Condillac lui-même, il faut que ces qualités soient réunies *quelque part.* Reste à savoir où. Le sens commun et le genre humain tout entier répondent que c'est dans un sujet où elles résident. Par exemple, la sensation, l'activité, la pensée, la mémoire, sont réunies quelque part, c'est-à-dire, en un sujet qui est moi-même. Mais Condillac ne l'entend pas ainsi. Ce *quelque part*, ce quelque chose où les qualités sont réunies, n'est pas un sujet réel, c'est un sujet logique et grammatical imaginé pour réunir verbalement les qualités. Chez nous, *je, moi*, c'est un être réel et très-réel. Chez Condillac, c'est la collection de diverses qualités réunies par un signe.

« La substance, dit-il, ne se conçoit même pas, mais on l'imagine pour servir de lien, de soutien aux qualités que l'on conçoit. »

Traité des Sensations, première partie, chap. Ier.

Si du *Traité de l'origine des connaissances humaines* et du *Traité des systèmes* nous passons au *Traité des sensations*, nous retrouverons, et plus marquées encore, les mêmes erreurs et la même confusion.

Chap. Ier, § 2. « Si nous lui (à la statue) présentons une rose, elle sera par rapport à nous une statue qui sent

une rose, mais, par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur.

« Elle sera donc odeur de rose, d'œillet, de jasmin, de violette, suivant les objets qui agissent sur son organe. En un mot, les odeurs ne sont à son égard que ses propres modifications ou manières d'être; et elle ne saurait se croire autre chose, puisque ce sont les seules sensations dont elle est susceptible. »

Examinons ce curieux passage. Condillac compose sa statue. Il se demande si, à la première sensation, celle d'odeur de rose, la statue se connaît. *Par rapport à elle,* dit Condillac, *la statue ne sera que cette odeur même.*

C'est là d'abord une hypothèse indémontrable. Et puis, c'est encore ou trop ou trop peu. La sensation est sentie ou elle ne l'est pas : si elle ne l'est pas, il n'y a rien qu'une impression sur l'organe et un mouvement dans le cerveau, et la statue n'est rien par rapport à elle-même; si la sensation est sentie, c'est-à-dire s'il y a une vraie sensation, il y a conscience; la statue sent et elle sait qu'elle sent; dans ce cas, le moi est déjà pour lui-même.

En un mot, les odeurs ne sont à son égard que ses propres modifications. Que veut dire *en un mot* quand il n'y a eu aucun développement? J'entends bien aussi que si la statue ne sent que des odeurs, les odeurs sont pour elle ses propres modifications; mais se confond-elle avec ses modifications? C'est là la question. La trancher n'est pas la résoudre.

Puisque..... Enfin, voici une preuve. Examinons-la : elle ne signifie rien, car elle donne le raisonnement suivant. L'âme croit être toutes les sensations dont elle est susceptible. Or, dans l'odorat, il y a sensation de rose,

de violette, de jasmin, etc. Donc l'âme croit n'être que cela. Mais évidemment c'est le même par le même. Il n'y a là qu'une affirmation répétée sans nulle preuve.

Poursuivons l'hypothèse de la statue odeur de rose acquérant la mémoire à l'aide des autres odeurs qu'elle devient.

La statue est une odeur de rose. Il survient une seconde odeur, une odeur de violette; la statue alors est odeur de violette; mais à cette deuxième odeur de violette, elle se souvient de la première, celle de rose, c'est donc odeur de violette qui se souvient d'avoir été odeur de rose.

N'est-ce pas une absurdité que de dire qu'il peut y avoir mémoire sans moi préalable?

Si le moi n'est que la sensation, il ne dure pas; car une sensation s'évanouit aussitôt qu'elle a paru; si elle se reproduisait, ce ne pourrait être que par le prolongement de son effet; or, ce n'est pas là le vrai ressouvenir. Le moi seul se ressouvient véritablement, parce que seul il dure; et il dure parce qu'il n'est pas la sensation.

Sans mémoire, nous ne pouvons comparer. Sans comparaison, ni jugement ni raisonnement. Donc dans l'hypothèse où la statue ne se distingue pas de sa modification, elle ne peut exercer aucune faculté de l'entendement. Aussi la statue n'avance guère dans la connaissance. La condition du progrès est pour elle une absurdité de plus; elle ne peut avancer que par des paralogismes et des pétitions continuelles de principe. C'est ce qui arrive inévitablement quand on part d'une hypothèse radicalement vicieuse.

Il y a donc *moi* à la première sensation, autrement pas

de mémoire à la seconde, et partant nulles facultés. A la deuxième sensation, il y a moi identique; puis dans le progrès de l'intelligence nous acquérons la croyance à notre identité continue, et cette croyance achève la personnalité humaine.

Traité des sensations, chapitre VI, § 2. « Ce qu'on entend par ce mot (moi) ne me paraît convenir qu'à un être qui remarque que dans le moment présent il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même ; mais aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, et il dit *moi*..... » Condillac aurait dû mettre : *encore moi*.

Et ce moi, Condillac l'anéantit bientôt en le réduisant à un être collectif, c'est-à-dire à une fiction. § 3. « Son moi n'est que la collection des sensations qu'elle (la statue) éprouve, et de celles que la mémoire lui rappelle. »

Il confond ici la réunion des qualités qui se trouvent dans le moi avec le *moi*; mais sans le moi, cette réunion de qualités, privée de fondement et de sujet d'inhérence, n'est plus qu'une ombre flottant dans le vide.

Vous pouvez juger maintenant de l'erreur de ceux qui accusent Condillac de matérialisme. Condillac, disciple de Locke, comme Hume, est ou plutôt devrait être comme lui nihiliste. Pour lui le moi se réduit à une collection, à une abstraction, à un signe. De là toute science réduite à une langue, et la métaphysique à la grammaire, et encore à une grammaire sans grammairien !

Je ne déclame point : j'exprime rigoureusement le caractère de la métaphysique de Condillac. Cette métaphy-

sique est la sensation transformée, devenant successivement la mémoire, l'attention, toutes les facultés, et engendrant toutes les idées. Mais qu'est-ce que la sensation? Le mot sensation n'est qu'un substantif abstrait, et un substantif abstrait est un adjectif auquel on a prêté une forme substantive. Nous employons l'adjectif pour exprimer une qualité ou modification qui réside dans un sujet où notre attention la distingue parmi d'autres avec qui elle coexiste. Cette distinction accomplie, la forme adjective se convertit en substantive dans le langage, et alors cette qualité ou modification fictivement substantifiée devient le sujet artificiel de nouvelles propositions. Rien de mieux, pourvu qu'on ne soit pas dupe de ses propres fictions. Ainsi, la sensation n'existe pas par elle-même, mais seulement dans son rapport avec le sujet sentant, le moi. Il n'y a pas plus de réalité dans la collection de ces mêmes sensations, dont pas une seule ne serait sans le moi. La sensation toute seule est un substantif artificiel, une pure abstraction, un pur signe. La collection de ces sensations n'est qu'une collection de signes; et, chose admirable, c'est cette collection de sensations que Condillac appelle moi. Voilà donc le fondement de toute réalité réduit à n'être plus, dans ces transformations verbales, que le signe d'une collection de signes. Je conviens qu'alors la science de l'esprit humain n'est qu'une langue bien faite, mais à cette condition que cette science n'est plus une science de faits, mais une science abstraite, comme celle de la quantité et de l'étendue. Mais telle n'est pas la science que Bacon a demandée, et que Descartes a donnée à l'Europe. La philosophie de Condillac est un pur jeu d'abstractions mal réalisées, de signes et

de chiffres qui se combinent pour former un ensemble nominal, sans aucun rapport à la réalité. C'est une scholastique nouvelle aussi vaine que la première.

XVIIe LEÇON.

TURGOT.

Turgot : un des plus grands hommes du XVIIIe siècle. Il est un des fondateurs de l'économie politique. Il a créé en 1750 la philosophie de l'histoire dans ses deux discours prononcés en Sorbonne. Comme métaphysicien, il appartient, ainsi que tous les hommes de son siècle, à l'école de Locke. Mais il en a évité les extrémités, et il y a porté une étendue d'esprit et une élévation de caractère qui le mettent au-dessus de presque tous ses contemporains. Dans une lettre à Condorcet, sur le livre de l'Esprit (OEuvres de Turgot, t. IX, p. 288), il fait justice de la triste et folle morale d'Helvétius. Il y repousse cette maxime que l'intérêt est l'unique principe qui fait agir les hommes. Il oppose sans cesse les sentiments moraux à l'égoïsme. Il ne se laisse point effrayer par la peur alors si commune de paraître revenir à la doctrine des idées innées. Ni nos idées, dit-il, ni nos sentiments ne sont innés, mais ils sont naturels, fondés sur la constitution de notre esprit et de notre âme, et sur nos rapports avec tout ce qui nous environne. On peut lire encore ses lettres contre le système de Berkeley. Mais la trace la meilleure

qui subsiste de sa métaphysique, est l'article *Existence*, OEuvres de Turgot, t. III, p. 195.

En somme, l'idée d'existence est pour Turgot une idée abstraite et générale dont l'origine est dans la conscience du moi. L'existence personnelle est attestée directement par la conscience. C'est là qu'est la première réalité; et toutes les autres ne sont que des inductions de celles-là : opinion très-considérable, qui tranche avec la plupart des opinions du temps[1].

1° Que la connaissance du moi est une perception de la conscience.

Page 122. « La conscience du moi est l'unique source de la notion d'existence. »

Page 108. « Le premier fondement de la notion d'existence est la conscience de notre propre sensation et le sentiment du moi qui résulte de cette conscience. »

Partout Turgot répète cette expression de conscience et de sentiment du moi, qu'on chercherait en vain dans les ouvrages de Condillac.

2° Que la connaissance des autres êtres est certifiée par la conscience du moi, et nous est même donnée par une sorte d'induction de notre propre existence.

Page 108. « La réalité de tous les autres (termes du rapport des êtres extérieurs avec nous) nous est certifiée par la conscience du moi. »

Page 110. « Nous nous formons une espèce d'idée (de l'existence des choses) que nous tirons par voie d'ab-

1. C'est l'opinion de M. Maine de Biran. On la trouvera exposée et discutée dans l'Introduction que nous avons placée en tête de ses œuvres. Est-ce à Turgot que M. de Biran l'avait empruntée?

straction du témoignage que la conscience nous rend de nous-mêmes et de notre sensation actuelle ; c'est-à-dire, que nous transportons en quelque sorte cette conscience du moi sur les objets extérieurs, par une espèce d'assimilation vague, démentie aussitôt par la séparation de tout ce qui caractérise le moi, mais qui ne suffit pas moins pour devenir le fondement d'une abstraction ou d'un signe commun, et pour être l'objet de nos jugements. »

Page 111. « Le concept de l'existence est donc le même dans un sens, soit que l'esprit ne s'attache qu'aux objets de la sensation, soit qu'il l'étende sur les objets que l'imagination lui présente, puisqu'il est toujours primitivement renfermé dans la conscience même du moi, généralisée plus ou moins. A voir la manière dont les enfants prêtent du sentiment à tout ce qu'ils voient, et l'inclination qu'ont eue les premiers hommes à répandre l'intelligence et la vie dans toute la nature, je me persuade que le premier pas de cette généralisation a été de prêter à tous les objets vus hors de nous tout ce que la conscience nous rapporte de nous-mêmes, et qu'un homme, à cette première époque de la raison, aurait autant de peine à reconnaître une substance purement matérielle, qu'un matérialiste en a aujourd'hui à croire à une substance purement spirituelle. »

Généralisation successive de l'idée d'existence.

P. 122. « Alors la notion d'existence sera aussi abstraite qu'elle peut l'être, et n'aura d'autre signe que le mot même d'existence ; ce mot ne répondra, comme on le voit, à aucune idée, ni des sens, ni de l'imagination, si ce n'est à la conscience du moi généralisée et séparée de tout ce qui caractérise le moi. »

« La notion d'existence n'étant composée d'aucune autre idée particulière que de la conscience même du moi, qui est nécessairement une idée simple, ... ce mot ne peut être, à proprement parler, défini. »

XVIIIe LEÇON.

L'ABBÉ DE LIGNAC.

Il est, avec Turgot, un homme qui osa regarder en face la philosophie régnante ; je veux parler de l'abbé de Lignac, oratorien et disciple de Malebranche. Entre autres ouvrages, il en a laissé deux très-peu connus, mais qui méritent de l'être, et qui rappellent de loin la grande métaphysique du XVIIe siècle. L'un est intitulé *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience*, ou *Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme;* l'autre, *Témoignage du sens intime et de l'expérience*, opposé au fatalisme. Le premier de ces deux ouvrages parut en 1753, le deuxième en 1760.

La méthode de l'abbé de Lignac est plus sévère que celle que l'on suivait de son temps ; c'est la méthode de l'expérience. Avec cette méthode, il combattit la philosophie de Locke, et il attaqua avec succès les disciples français de ce philosophe, dont les écrits commençaient alors à se répandre et à surprendre la renommée.

L'abbé de Lignac ne suit que l'expérience intellectuelle;

il ne fait qu'exposer des phénomènes, demandant toujours à ses adversaires : convenez-vous de ces faits ou les niez-vous? si vous les admettez, faites-les donc entrer dans vos classifications ; si vous ne le pouvez, reconnaissez que vos classifications sont fausses ou incomplètes.

Son opinion sur le point que nous discutons est que non-seulement nous croyons au moi et à son identité, mais que nous sentons directement le moi et le moi identique.

Dans les *Lettres à un matérialiste*, il déclare[1] qu'il ne fera pas d'hypothèse, que ses premières années lui sont inconnues, qu'il n'y remontera pas. J'ai philosophé, dit-il, sur mon état présent, et voici les phénomènes que j'ai cru apercevoir en moi :

« *Premier phénomène.* Cet être qui pense en moi se sent exister, et se sent de manière à ne pouvoir se confondre avec aucun des autres êtres, soit qu'ils existent sans le savoir, soit qu'ils aient le sens intime de leur existence. Il ne peut prendre aucune autre intelligence pour lui-même ; il est dans une entière impossibilité de douter qu'il existe et qu'il est tel être ; en un mot, il a naturellement la notion de ce qu'on appelle dans les écoles *individualité, ratio numerica.* »

« *Conséquence de ce phénomène :* Tout être dont il est nécessaire de me prouver l'existence n'est pas moi. »

« *Deuxième phénomène.* L'être qui pense en moi se sent heureux ou malheureux, trouve son existence actuelle agréable ou pénible, selon qu'il reçoit certaines impressions. Il a de même des perceptions de plusieurs choses :

1. Deuxième lettre, p. 22.

ces impressions, ces perceptions sont ses façons d'être; il ne peut douter ni qu'elles ne soient réelles, ni qu'elles ne lui soient propres : s'il sent de la douleur, il ne peut douter qu'il ne soit modifié désagréablement; s'il voit un édifice, il ne peut douter qu'il n'ait la perception de l'image de cet édifice. Notion de bien et de mal physique; notion de modalité. »

Je demande à l'abbé de Lignac quel est l'ordre d'acquisition de ces deux connaissances? Est-ce la connaissance du moi qui précède celle de la modalité, ou celle de la modalité qui précède celle du moi? Si elles ne sont pas simultanées, il fallait fixer l'ordre dans lequel nous les acquérons; si elles le sont, il fallait ne pas séparer les deux phénomènes. Il fallait dire, de plus, si c'est à la même faculté qu'on rapporte ces deux connaissances, si la conscience perçoit le moi comme elle perçoit les modalités, ou si la notion du moi est due à une autre source de connaissances.

Dans l'exposition du troisième phénomène, l'abbé de Lignac admet la perception immédiate de l'existence personnelle ; il y soutient même la perception de l'existence pure dans certains cas.

« *Troisième phénomène.* Ce qui pense en moi se trouve quelquefois réduit au pur sens intime de l'existence; cela nous arrive dans cet état qu'on appelle, en style familier, rêver à la suisse. La façon d'être de l'âme est alors dégagée de toute impression venue du dehors, ou relative au dehors : on ne sent ni chaud ni froid; on a les yeux ouverts; on ne voit pas; on n'entend pas; on est absorbé par un sentiment d'inertie qui renferme pourtant celui de l'existence actuelle et numérique. »

J'arrête mon attention sur la première phrase de cette description : *Ce qui pense en moi se trouve quelquefois réduit au pur sentiment de l'existence.* Cette phrase peut se traduire fidèlement en celle-ci : Ordinairement nous ne sommes pas réduits au pur sentiment de l'existence, mais quelquefois cela arrive. L'abbé de Lignac admet donc implicitement que les deux premiers phénomènes qu'il a décrits ne vont pas ordinairement l'un sans l'autre. La modalité et la substance sont unies dans la plupart des circonstances : le plus souvent nous les apercevons simultanément. La perception de la modification et de la substance n'est donc qu'un seul phénomène ; l'auteur n'avait donc pas le droit d'en faire deux ; il n'y en a qu'un seul, lequel comprend deux faits distincts, mais non séparés.

Ainsi Lignac admet qu'ordinairement nous apercevons simultanément le double fait de la modification et de la substance ; il va maintenant noter les exceptions à cette loi générale.

Voyons dans quel cas nous avons, selon lui, le sentiment pur de notre existence. Il en marque deux : 1° quand l'âme est dégagée de toute impression venue du dehors ; 2° quand on est absorbé par un sentiment d'inertie.

1° Est-il bien vrai que lorsque l'âme est dégagée de toute impression venue du dehors, elle est sans aucune perception de modalité ?

Il arrive souvent que nous nous trouvons libres de l'influence des objets extérieurs ; nous avons les oreilles et les yeux ouverts, et nous n'entendons point, nous ne voyons point : les impressions du toucher sont insensibles. Mais suit-il de ce que nous ne sommes pas modifiés par le dehors,

que nous soyons sans aucune modification ? Nullement. Souvent même c'est précisément de la force de l'activité intérieure que naît cette indépendance du dehors. Tout entiers à certaines pensées, nous sommes insensibles aux impressions extérieures ; mais loin que nous soyons réduits au pur sentiment d'existence, c'est alors que nous avons le plus fortement la conscience de nos sentiments, de nos pensées, lesquelles sont des modifications aussi bien que les sensations. Nous ne sommes donc point sans modifications par cela seul que nous sommes dégagés des impressions du dehors, et nous n'avons pas pour cela le sentiment pur de l'existence.

2° Maintenant il s'agit de savoir s'il y a des cas où, absorbés dans une inertie complète, nous n'avons que la conscience de l'existence.

D'abord je ne sais ce que c'est que cet état d'inertie qui procure la perception pure de l'existence. Est-il agréable ou désagréable ? il faut choisir, car l'âme n'est jamais dans un état absolument indifférent ; il y a toujours peine légère ou plaisir léger dans l'âme. Lignac dit qu'en cet état la physionomie conserve sa sérénité ; elle n'annonce, dit-il (p. 26), ni trouble ni chagrin ; mais un état serein est un état déterminé, une manière d'être qui tomberait encore sous l'œil de la conscience.

D'ailleurs, si Lignac prétend apercevoir l'âme pure quand il l'aperçoit dans un état d'inertie, c'est donc que l'état d'inertie constitue essentiellement l'âme, doctrine extraordinaire dans un disciple de Descartes.

Enfin si Lignac voit immédiatement l'âme, l'âme seule et toute pure, qu'il nous dise ce que c'est que cette substance dont la nature est le sujet de tant de disputes.

Au troisième phénomène Lignac joint des observations dont nous allons rendre compte. Il sent qu'il est besoin de donner des explications sur cet état d'inertie dont il a parlé : il y revient et s'efforce de montrer ce que c'est.

Il se plaint que certains philosophes aient voulu résoudre l'inertie dans la confusion des idées, qu'ils aient dit que nous ne pensons pas alors à force de penser, et que dans ce cas l'âme reste immobile ; il montre très-bien que la confusion des idées n'est point un état inerte, puis il ajoute : « L'inertie est le calme de l'âme, un repos qui n'a rien de désagréable, qui ne renferme ni sensations ni idées. Demandez à une personne que vous surprenez dans cet état : A quoi pensez-vous ? A rien, répondra-t-elle gaîment. Je prends sa réponse à la lettre, c'est la nature même qui la donne. » La phrase est jolie, mais j'en demande pardon à l'abbé de Lignac, elle ne renferme qu'une observation superficielle.

Lignac confond ici l'état, le mode tranquille de l'âme avec l'absence de tout état, de tout mode. Chacun de nous s'est trouvé quelquefois dans cet état de l'âme où l'on est tout entier à un sentiment tranquille et doux, sentiment qu'on perçoit à peine, qu'on perçoit pourtant, puisqu'on le distingue de la joie et de la tristesse. C'est cet état que l'abbé de Lignac appelle état d'inertie. Si l'on vous dérange lors u e vous vous y trouvez et qu'on vous demande : A quoi pensez-vous ? A rien, direz-vous. En effet, vous n'avez dans ce moment aucune pensée dominante ; mais vous n'êtes pas absolument inerte pour cela. Vous jouissez d'un sentiment calme, que vous ne confondez avec aucun autre ; il n'est pas nul pour être

vague, et Malebranche l'appelle la contemplation de l'immensité divine.

Ainsi, l'inertie même, si elle était réelle, serait encore un état déterminé de l'âme que la conscience apercevrait; ce serait encore un mode, et la substance de l'âme n'y serait pas pure.

Mais, malgré les critiques que nous avons faites à l'abbé de Lignac, il n'en reste pas moins vrai qu'il a fort bien vu l'absurdité de résoudre, comme le font Locke et Condillac, la substance dans la modalité; Il revient sur ce point dans le huitième phénomène, et il est impossible de s'exprimer avec plus de force et de justesse.

Dans ce huitième phénomène et dans le neuvième, il constate le fait de l'identité personnelle; il établit l'unité de l'être sous la pluralité et la diversité de ses modifications successives.

« Les modalités qui ne sont plus en moi, dit-il, ne sont pas totalement perdues; une faculté que j'appelle la mémoire en conserve le souvenir. Je me rappelle une grande partie de ce que j'ai senti de bien et de mal depuis que je me connais, quantité de faits que j'ai vus, des lectures, des méditations, etc. Sous ce torrent de modalités différentes qui se sont succédé en moi, je reconnais toujours un fonds d'être invariable. »

Voilà le fait de l'identité personnelle bien reconnu, et l'abbé de Lignac, comme nous, l'attribue à la mémoire.

Dans la troisième lettre, il prouve très-bien que les sensations ne donnent ni le moi ni l'identité : « J'entends un son, dit-il, je vois un tableau, je sens du chagrin; quelle est celle de ces trois impressions qui m'apprend mon existence individuelle? Comment la sensation du son

m'apprend-elle que je suis le même qui voit et qui souffre? Trois êtres très-distincts pourraient n'avoir qu'une de ces modalités..... Je veux bien que chacun d'eux apprenne son existence individuelle de celle des modifications dont il est affecté; mais certainement l'unité de ma personne ne peut m'être annoncée par trois modifications aussi disparates, supposé que je ne la connaisse pas d'ailleurs. »

L'abbé de Lignac ajoute beaucoup d'autres arguments. Son adversaire, anticipant une théorie célèbre de nos jours [1], lui fait la singulière objection que nous ne pensons que par la parole, que les paroles sont des sensations, et par conséquent que nous ne pouvons avoir l'idée de notre existence sans la sensation. Notre sage métaphysicien répond très-bien que nous avons senti l'existence et l'individualité avant de trouver des mots pour exprimer ce que nous sentons, et qu'un sourd-muet et aveugle de naissance a sûrement le sentiment de son existence individuelle sans avoir aucun signe, et par conséquent aucune sensation de ces signes.

En résumé, Lignac a bien distingué la substance de ses modifications et la substance identique de la modalité changeante et variable. Mais nous ne croyons pas avec lui que nous ayons le sentiment immédiat de notre existence, ni surtout que nous ayons quelquefois le sentiment pur de l'existence. Il n'a prouvé ni l'une ni l'autre de ces assertions; il a confondu le repos avec l'inertie, l'activité réglée avec l'absence d'activité.

On lira aussi avec profit le second ouvrage de Lignac

1. Cette théorie de M. de Bonald a été constamment combattue par nous; voyez entre autres l'*Introduction aux œuvres de M. de Biran*, p. xv.

intitulé : *Témoignage du sens intime et de l'expérience*. Là s'engage une lutte pleine d'intérêt entre lui et un de ses confrères nommé le P. Roche, auteur d'un livre estimable, intitulé : *Traité de la nature de l'âme, et de l'origine de ses connaissances, contre le système de M. Locke et de ses partisans*, 2 vol., 1759. Il est singulier de voir les grandes discussions métaphysiques abandonnées par les philosophes à la mode, revivre sous la plume de ces deux oratoriens ignorés du monde. La question de la nature de l'âme, celle de son activité et de sa passivité, celle de sa continuité, sont examinées et approfondies entre eux. Le P. Roche confond, au moins dans l'expression, la substance avec la forme substantielle de l'être, la pensée ; il résout l'être dans la pensée, et soutient que l'âme est une force sans cesse agissante. C'est par ce côté que Lignac attaque le P. Roche. Si l'âme est dans la pensée, quand nous ne pensons pas, l'âme périt donc. L'âme, considérée comme un acte immanent, n'est après tout qu'une répétition d'actes, et Lignac pousse son adversaire à l'opinion de Locke, qui fait de l'âme une collection de pensées, de modalités, c'est-à-dire d'abstractions.

Lignac examine dans cet ouvrage l'hypothèse de Locke qui ramène notre identité à l'identité de la conscience et qui veut que nous ne nous croyions les mêmes que parce que nous avons la même conscience. Il réfute parfaitement cette doctrine, et ses raisons ne sont pas moins fortes que celles de Reid [1].

Il a tellement peur de résoudre l'être dans la modalité

1. Voyez plus bas, p. 164, 174-178.

et de ne faire de l'âme qu'une collection de sensations, qu'il en fait l'objet d'une perception spéciale. De ce que l'âme est un être réel, distinct de tout autre et de ses modifications, il en conclut qu'il doit être perçu séparément et que nous devons en avoir une conscience directe.

Le but de Lignac était de placer tous les grands attributs de la nature humaine sous l'œil de la conscience; et comme la conscience a pour compagne inséparable la loi des substances, par ce penchant que nous avons à identifier ce qui est simultané, il a été conduit à confondre la loi des substances avec la conscience, la loi attachée à une opération avec l'opération elle-même. C'est ainsi qu'il rapporte la substance et la modalité à la conscience, parce qu'elles sont dues en effet à deux pouvoirs qui agissent simultanément.

XIXe, XXe, XXIe, XXIIe LEÇONS.

SUR L'IDENTITÉ DU MOI.

Résumé de ces leçons. Locke, Hume, Butler, Reid, D. Stewart.

Nous avons terminé la question du moi, c'est-à-dire de la réalité personnelle : un long et sévère examen nous a mis en possession de ses principaux éléments. Il ne sera

pas inutile de reporter un moment notre attention sur la méthode que nous avons suivie.

Disciples de cette école qui ne reconnaît pour guide que l'expérience, nous avons cherché dans les langues les lois véritables de l'esprit humain ; nous avons examiné si les langues, ces dépôts fidèles de nos connaissances, ont quelque signe pour exprimer la croyance du moi, et nous avons reconnu sans peine qu'elles expriment cette croyance. Mais les discours des hommes sont quelquefois trompeurs : pour plus de certitude, nous avons considéré leur opinion dans leur conduite, qui ne saurait être menteuse ; et l'observation nous a convaincus qu'ils croient tous à un *moi*, à une réalité intérieure, à un être qui n'est pas une modification, mais le soutien de ses modifications. Enfin nous nous sommes interrogés nous-mêmes, nous nous sommes demandé si nous croyons que nous existons réellement, et la réponse s'est faite d'elle-même.

Après avoir établi, avec les seules données du bon sens et de l'expérience, la réalité personnelle, nous sommes arrivés à une question plus difficile, nous avons voulu savoir l'origine de la croyance du moi.

La lumière de la conscience n'éclaire que les qualités et non l'être lui-même : la conscience nous révèle l'être, mais non pas immédiatement, et seulement à l'aide d'un procédé singulier qui l'accompagne dans son exercice et nous force de croire au moi, alors même que nous n'en avons pas la conscience : nous avons nommé ce procédé de l'esprit loi des substances.

Parvenus à ce résultat théorique, nous avons examiné les opinions des philosophes modernes.

S'il est vrai que sans la loi des substances il n'y ait pas de croyance du moi, et que la conscience ne donne jamais que des modifications, tous ceux qui auront obtenu le moi avec la conscience seule, l'auront obtenu illégitimement et sont nécessairement sceptiques, soit qu'ils aient le secret de leur scepticisme, soit qu'ils n'aient point aperçu les conséquences de leurs principes.

Nous avons suivi le scepticisme dans l'école anglaise et dans l'école allemande; nous avons vu l'idéalisme anglais se reproduire en Allemagne sous le nom de phénoménisme, et la conscience qui, ne donnant que des idées ou des phénomènes, ne peut nous assurer de l'existence de la substance que nous sommes, devenir chez Locke et chez Kant la source de la même erreur. D'un autre côté, nous avons fait connaître en détail cette autre classe de philosophes qui, plus fidèles à la méthode expérimentale, ont distingué la loi des substances de la conscience, à savoir, l'école de Berlin, et surtout l'école écossaise.

Si l'on nous reprochait de nous être arrêtés trop longtemps sur la question de l'existence du moi, nous répondrions qu'elle est la première qui se présente à l'analyse philosophique, et qu'elle est le fondement de toute métaphysique.

Nous passons maintenant à celle de l'identité du moi. Les principes, dans cette deuxième question, sont ceux qui nous ont dirigés dans la première; nos conclusions seront aussi les mêmes. Nous emploierons toujours la même méthode, nous marcherons toujours en nous appuyant sur le bon sens et sur l'expérience; et nous retrouverons encore ici les deux mêmes classes de philosophes, les sceptiques, volontaires ou involon-

taires, et les interprètes fidèles de la croyance universelle et nécessaire du genre humain.

Notre premier soin est de rechercher si en effet l'identité personnelle est une croyance universelle et nécessaire, bien assurés que toute croyance universelle et nécessaire est légitime et vraie. Interrogeons d'abord les langues, puis si les langues sont obscures, interrogeons la conduite même des hommes; enfin, consultons la lumière naturelle.

Les langues, la conduite des hommes, l'observation intérieure, nous donnent toujours ce même résultat : tout homme croit à son identité personnelle.

Reste à savoir quelle est l'origine de la croyance à l'identité personnelle.

A la première sensation que nous atteste la conscience, une loi intervient qui nous révèle le moi.

A la deuxième sensation, la conscience nous atteste encore une sensation, la loi des substances nous révèle encore l'être, et de plus la mémoire nous force de croire que le moi, sujet de la deuxième sensation, est le même moi qui était le sujet de la première.

Une nouvelle question : L'autorité de la mémoire qui force à croire à l'identité du moi, est-elle infaillible? Nous demanderons à notre tour : de quel droit révoquer en doute l'autorité de la mémoire lorsqu'on ne révoque pas en doute celle de la conscience et celle des autres facultés? La mémoire est une faculté comme une autre, c'est-à-dire qu'elle a la même autorité, qu'elle mérite la même confiance.

Il est évident pour ceux dont l'esprit n'a pas été dépravé par l'abus d'une fausse métaphysique, que l'autorité

de la mémoire est parfaitement légitime. Sans doute, nos facultés sont soumises à l'erreur, mais il ne suit pas de là qu'elles soient naturellement trompeuses. Ainsi, comme à la première sensation, on ne nie pas que la conscience ne nous atteste légitimement cette sensation, et comme on ne peut nier que la loi des substances ne nous révèle très-légitimement aussi l'être que nous sommes, de même à la deuxième sensation je suis en droit d'admettre l'autorité de la mémoire, qui vient se joindre à la conscience et à la loi des substances et m'assurer de mon identité.

Arrivons à l'histoire des opinions.

Il peut y avoir pour les philosophes deux sources d'erreur dans la matière de l'identité personnelle : 1° ils peuvent révoquer en doute la loi des substances, qui donne le moi à la première et à la deuxième sensation ; 2° ils peuvent révoquer en doute l'autorité de la mémoire, qui seule nous apprend certainement que le moi de la deuxième sensation est le même que celui de la première. Les parfaits sceptiques ont révoqué en doute ces deux autorités, et ceux-là seuls ont évité le scepticisme qui ont admis l'une et l'autre. Nous examinerons rapidement à ce point de vue les philosophes de l'école anglaise et de l'école écossaise.

Le premier philosophe qui ait placé la question du moi sous l'influence de la conscience, c'est-à-dire de la théorie des idées, ce n'est pas Descartes[1], c'est Locke. Puisque

1. Grâce à Dieu, on voit que, dès le milieu de cette année 1816, il ne reste plus la moindre trace de cette proposition du discours d'ouverture qui rapporte à Descartes l'origine du scepticisme moderne.

Locke nie la notion de substance et qu'il se moque des philosophes qui ne croient pas à des modifications sans un sujet qui les soutient, il devrait se moquer aussi de ceux qui croient à un moi identique, soutien permanent des modifications qui se succèdent; mais, comme il a d'abord admis, malgré sa théorie des idées, l'existence du moi, il montre ici la même inconséquence.

Il admet donc le moi identique; mais, au lieu de le rapporter à la mémoire, il le rapporte à la conscience; il prétend que nous avons la conscience de l'identité personnelle. Accordons-le-lui. Nous croirons peut-être la sauver par cette concession : mais elle va s'évanouir de nouveau. Comme toute certitude est concentrée dans la conscience, aussitôt qu'il n'y a plus conscience du moi, ce qui arrive quelquefois, le moi n'existe plus; et quand nous avons de nouveau conscience de nous-mêmes, nous sommes certains, selon Locke, que nous existons en ce moment, mais nous ne pouvons pas être certains que nous avons existé dans l'intervalle. Liv. II, chap. XXVII § 9. *En quoi consiste l'identité personnelle*, § 10. *La conscience fait l'identité personnelle*. § 16. *La conscience fait la même personne*. § 17. *L'identité personnelle dépend de la conscience*[1].

L'opinion de Hume est tout autrement nette et précise que celle de Locke. Selon Hume, les idées sont les seuls objets de la connaissance; donc la conscience est la seule faculté certaine. Comme il n'y a pas d'idée du moi, il n'y a pas de moi, par conséquent pas de moi identique, ni matériel ni immatériel. Pour que le moi soit iden-

1. Voyez t. III de la 2e série; Examen de Locke, leç. XVIIIe.

tique, il faut d'abord qu'il soit; pour qu'il soit, il faut qu'on en ait une idée et une impression. Mais quelle impression a-t-on du moi ? Et puis une impression ne subsiste pas, elle passe et elle est bientôt remplacée par une autre impression ; donc l'identité est une chimère. La croyance au moi identique n'est qu'un raffinement métaphysique. Dans la vérité, nous ne sommes qu'une collection d'impressions qui se succèdent continuellement les unes aux autres.

Nous avons déjà donné des extraits de l'ouvrage peu connu de Hume *De la Nature humaine*[1]. Nos citations se rapportaient seulement à l'existence du moi; en voici qui se rapportent à son identité. Partie VI, section VI : *de l'Identité personnelle*, tome I, p. 445.

« Quand des objets ont des parties successives liées entre elles par des rapports de ressemblance, de contiguïté, de causation, une telle succession est une diversité réelle; ce ne peut donc être que par erreur que nous la transformons en identité...

« Supposons devant nous une masse de matière ; la liaison étroite des parties nous suggère la notion d'identité. Qu'on ôte une partie très-petite de cette masse, elle n'est plus la même. Cependant le changement qui se fait alors dans l'esprit est si aisé, si doux, qu'il est insensible, et que nous continuons à supposer à la masse l'identité première. Si le changement est considérable, malgré les penchants de notre imagination, nous nous faisons quelque scrupule de supposer encore l'identité. Cependant là

1. Voyez plus haut, p. 63.

même nous cherchons des motifs d'illusion ; nous essayons de justifier nos penchants naturels, afin de pouvoir les suivre. Ainsi ne pouvant plus trouver l'identité réelle, nous cherchons l'identité finale dans le concert des parties vers le même but. Nous supposons aux différentes parties d'un tout, non-seulement un but commun, mais encore un concours sympathique à leur perfectionnement réciproque, une dépendance mutuellement ressentie; alors les pentes de l'imagination sont irrésistibles, et quand même les parties sont entièrement altérées dans leur forme et dans leur nombre, nous leur supposons toujours l'identité. — Exemples : un chêne—un enfant.

« Quand même le rapport spécifique des parties change, si leur rapport numérique reste, l'identité est sauvée dans notre imagination. Une église de brique tombe en ruine ; on en rebâtit une nouvelle de marbre avec une autre architecture ; celle-ci n'a d'autre rapport avec l'autre que d'être une église et de servir aux mêmes habitants, cela suffit.

« Quand nous entendons un bruit, qui meurt et renaît tour à tour, nous disons : c'est le même bruit, quoiqu'il n'y ait d'identique que la cause.

« Quoique en général il soit nécessaire que l'altération et le changement des parties ne soit ni subit ni entier pour sauver l'identité, cependant quand la nature des objets est changeante et variable, un changement soudain et complet ne détruit pas à nos yeux l'identité. La rivière que vous regardez change à chaque instant; mais sa nature étant de changer, elle est dite la même pendant des siècles..... Ce qui est naturel et essentiel à une chose

est attendu ; ce qui est attendu paraît peu important, et le plus grand changement de cette espèce ne rompt pas la continuité de nos pensées, ne détruit pas l'identité.

« L'identité de l'âme est une fiction semblable, une illusion de l'imagination. Quoique nous distinguions nettement nos perceptions les unes des autres, quand même elles sont simultanées, cependant nous supposons que leur ensemble est identique. Sur quoi je fais la question : Cette identité est-elle une association que nous établissons entre ces perceptions, ou leur supposons-nous un lien réel? Or, je nie toute connexion réelle. Donc l'identité n'appartient pas réellement à nos perceptions ; c'est une qualité que nous leur attribuons à cause de l'association de leurs idées dans notre esprit. Or, les seules qualités qui produisent les principes d'association dans le monde idéal sont la cause, la ressemblance, la contiguïté. Ce sont ces trois rapports qui, se trouvant dans nos idées, nous portent à croire notre esprit identique... Le propre d'un rapport est de faciliter le passage de l'esprit d'un objet à un autre... Le fondement de notre croyance à l'identité personnelle est donc dans cette liaison et ce passage facile de nos idées produit par les principes d'association, de causalité, de contiguïté, de ressemblance.

« La seule question qui reste est donc celle-ci : Quel est le principe d'association qui nous fait croire à l'identité de notre existence?

« Ce n'est point la contiguïté.

« Est-ce la ressemblance?

« Nous observons la succession de nos pensées, la mémoire nous les rappelle et les lie. Plusieurs pensées étant

rappelées et liées entre elles, leur liaison intime porte l'esprit à les considérer comme un tout. La mémoire ne découvre pas seulement le moi identique, elle produit son identité en produisant le rapport de ressemblance entre nos perceptions.

« Quant au rapport de causation, la vraie idée de l'esprit humain est celle d'un système de différentes perceptions, ou existences, liées entre elles par la relation de cause et d'effet, et qui se produisent mutuellement, se détruisent ou se modifient l'une l'autre. Ces impressions donnent naissance à des idées qui leur correspondent, et ces idées produisent à leur tour des impressions. Une pensée en produit une autre, laquelle fait place à une troisième, qu'une nouvelle chasse à son tour. Sous ce rapport je ne puis mieux comparer l'âme qu'à une république, à un gouvernement dont les membres sont amovibles et se renouvellent sans cesse, dont les lois mêmes peuvent changer sans que l'unité et l'indivisibilité de la république soient détruites. Ainsi l'esprit change ses habitudes, ses dispositions, ses idées et ses impressions, sans perdre son identité. Quelque changement qu'il éprouve, ses perceptions sont toujours liées entre elles par le rapport de causalité.

« Comme la mémoire produit la continuité de la succession de nos perceptions, elle paraît la source de notre identité personnelle : point de mémoire, point de notion de cause, point de notion de cette succession de causes qui constitue notre moi ; et *vice versâ*. Cependant nous pouvons étendre la chaîne des causes, et par conséquent l'identité personnelle au-delà de la mémoire quand une

fois celle-ci nous l'a fournie; et voilà comment nous croyons que le moi qui existe aujourd'hui est le moi qui existait le 1er janvier 1715, le 11 mars 1719 et le 3 août 1733, quoique la mémoire ne me rappelle pas les actions et les pensées de ce jour. La mémoire seule ne produit donc pas l'identité personnelle.

« L'identité personnelle est une dispute de mots, car l'identité est un rapport d'idées : ce rapport donne l'identité parce qu'il produit un passage facile de l'une à l'autre. Ce rapport d'idées, et avec lui la facilité de passer de l'une à l'autre, peuvent diminuer insensiblement, au point qu'il nous est impossible de déterminer d'une manière fixe s'il y a encore identité. »

On le voit : la doctrine de Hume est complète. Hume pose le principe de la théorie des idées, c'est-à-dire la concentration de toutes les facultés dans la conscience, et il en déduit nettement toutes les conséquences. Il est impossible de rien contester à Hume si on admet les principes de Locke.

Il nous reste à parler de l'école écossaise, qui a fait justice des sophismes de l'école anglaise. Mais entre elles se place Butler, et c'est à lui qu'il faut restituer l'honneur d'avoir, le premier, rétabli l'identité personnelle ébranlée par la philosophie de Locke.

Butler fit peu d'effet au commencement du XVIIIe siècle, qui était sous le joug de l'influence de Locke. Mais lorsque Hume eut mis au jour les vraies conséquences du système de Locke, alors on se souvint que Butler avait existé. C'est l'école écossaise qui remarqua la première que tout ce qu'elle disait se trouve déjà dans Butler. Nous allons faire connaître sa dissertation sur l'identité.

Elle est à la suite de son grand ouvrage, *de l'analogie de la religion naturelle et de la religion révélée avec la constitution et le cours de la nature*[1]; et comme elle n'a pas été traduite en français, vous me permettrez de vous en offrir des extraits fidèles.

L'objet que se propose Butler est de prouver l'identité personnelle pour établir la possibilité d'une vie future.

« Il est aussi difficile de dire en quoi consiste l'identité personnelle que de dire en quoi consiste la similitude ou l'égalité; mais rien de plus aisé cependant que de se rendre compte de ces notions. Deux triangles comparés ou vus successivement donnent l'idée de la similitude; deux fois deux et quatre donnent l'idée d'égalité. De même la conscience du moi dans un moment, et la conscience du moi dans un autre moment nous suggèrent immédiatement l'idée d'identité. Et comme la comparaison des deux triangles et de deux fois deux et de quatre ne fait pas naître seulement les notions d'égalité et de similitude, mais nous convainc de leur certitude; ainsi la comparaison du moi dans deux moments différents ne nous donne pas seulement l'idée de notre identité, mais nous fait croire à la réalité de l'identité personnelle.

« Quand on dit qu'une plante est la même en deux moments différents, on n'entend pas lui attribuer la même identité que la nôtre. Un homme, au bout de deux ans, revoit trois arbres à la même place où il les vit pour

1. Voyez l'édition de l'*Analogie*, publiée par les soins de l'évêque de Glocester, avec une vie de Butler et un examen de ses ouvrages. Londres, 1791.

la première fois; il dit que ce sont les mêmes arbres; mais ce terme *même* ne s'applique qu'à leur place et à leur usage; il ne suppose pas l'identité réelle des trois arbres dans un sens rigoureux et philosophique; car ils ont bien changé en deux ans : où il y a changement, diminution ou augmentation de volume et de matière, il n'y a plus identité. L'identité périt tout entière dans la moindre restriction, dans la plus légère diversité.

« Quand nous parlons de l'identité personnelle, nous prenons ce terme à la rigueur; nous entendons que le moi est la même et identique substance.

« La question que M. Locke se propose est donc celle-ci : Le moi est-il une substance identique? Et il définit le moi un être pensant, et l'identité personnelle l'identité d'un être pensant.

« Locke doute un instant de l'identité personnelle; mais il se repent de son doute.... On a été plus loin que Locke. L'auteur de la réponse au docteur Clarke (Collins) prétend que le moi change à chaque instant; que nul être ne peut pas plus rester le même en deux instants différents que deux instants ne peuvent être le même instant; qu'enfin, quand on accorderait cela, l'identité personnelle ne serait point encore prouvée : car ce n'est pas la nature des choses, c'est la conscience de notre identité qui constitue l'identité; que cette conscience étant successive, ne peut être la même en deux moments différents, et que par conséquent elle ne peut fonder l'identité personnelle.

« Il suit de là que c'est une illusion ridicule au moi d'aujourd'hui de s'intéresser au moi de demain, notre moi d'aujourd'hui n'étant pas réellement le même que le moi de demain, mais un autre moi semblable qui prend

sa place et ses fonctions, et doit céder lui-même son rôle à un autre moi par une succession sans fin.

« Mais, dit-on, s'il n'y a pas identité rigoureuse, il y a ressemblance, et votre identité prétendue consiste dans cette ressemblance.

« Je soutiens que c'est altérer le sens des mots de la langue. Identique veut dire identique ; dès qu'on réduit l'identité à la ressemblance, on l'anéantit, on établit la diversité ; et tel est le fond véritable de l'opinion contraire à la nôtre.

« Cette opinion contredit la conviction intime que nous avons en nous-même, quand nous tournons nos regards sur nous, que nous réfléchissons sur le passé, et songeons à l'avenir. Le sens intime nous persuade que le moi, sujet de toutes ces pensées, ne change pas, et persiste toujours le même dans tout le cours de la vie. Si le moi change, il ne faut songer ni à demain ni à la vie future. Mais si la raison nous prouve assez qu'un tel sophisme ne doit pas nous empêcher de songer à nos affaires de demain, ne devrait-elle pas nous faire songer aussi aux affaires de la vie future? et n'est-il pas absurde de croire à l'identité personnelle dans un cas et de n'y plus croire dans l'autre?

« Quand un homme réfléchit sur un de ses actes passés, il est aussi certain que la personne qui a fait cette action est la personne qui maintenant réfléchit, qu'il est certain que cette action a été faite. S'il est certain que cette action a été faite, c'est qu'il est certain que c'est lui qui l'a faite. Cet agent, ce moi, doit être ou une substance ou une qualité. Si ce moi est une substance, la conscience de l'identité du moi est la conscience de l'identité d'une

substance. Si le moi est une qualité, la conscience de l'identité d'une qualité prouve l'identité de la substance aussi fortement que la conscience même de l'identité de la substance pourrait le faire ; car, dans le sens rigoureux du mot, la même qualité ne peut appartenir à deux substances différentes.

« Tous les êtres sont les mêmes dans tout le cours de leur existence. Considérons un être qui existe maintenant et qui ait déjà vécu un peu de temps. Cet être doit avoir souffert, joui, dans le cours de sa vie passée aussi réellement qu'il jouit et souffre en ce moment. Ces souffrances et ces plaisirs sont des souffrances et des plaisirs d'un même être; elles sont ainsi avant que nous le sachions, avant aucun acte de mémoire; or, ni la mémoire, ni aucune pensée ne peuvent changer ce qui est réellement. Qu'un homme ait plus ou moins de mémoire, il est toujours le même homme, qu'il le sache ou qu'il l'ignore; le passé n'est pas anéanti pour être oublié, et les bornes de la mémoire ne sont pas les bornes nécessaires de l'existence.

« Quoique nous soyons convaincus que nous sommes des agents, des êtres, des substances, on peut toujours douter s'il n'est pas possible que cette conviction soit une illusion. Cette objection peut être faite à toute démonstration. En effet, elle attaque la certitude de la mémoire. Or, qui doute de la certitude de la mémoire doit douter de la certitude de la déduction, du raisonnement, qui suppose la mémoire. Nous ne pouvons donc répondre à cette objection, car il est absurde de vouloir prouver la vérité de perceptions dont on ne peut prouver la vérité que par d'autres perceptions de la même espèce et contre

lesquelles on peut élever la même objection ; il est absurde d'essayer de prouver l'infaillibilité de nos facultés, qui ne peut être prouvée que par le moyen de nos facultés. »

Comme on le voit, Butler attaque surtout la théorie de Locke par ses conséquences, sans remonter jusqu'à son principe. La gloire de Reid est d'avoir attaqué et renversé le principe lui-même.

Voici la substance des deux chapitres de Reid sur l'identité personnelle.

ESSAI SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES. Essai III, Chap. IV. *De l'identité*[1].

« La croyance de l'identité personnelle est nécessaire à l'exercice de la raison ; le conséquent est intimement lié à l'antécédent : si je ne suis convaincu que l'antécédent a été aperçu ou fait par moi, je ne passerai jamais au conséquent dans la vie spéculative ou dans la vie pratique.

« Quiconque a perdu la croyance à son identité personnelle, a bu les eaux du Léthé ; le passé est anéanti pour lui à ses propres yeux, et il commence de vivre.

« Chacun a une notion claire et distincte de l'identité, et si vous demandez à un homme sensé si deux êtres sont le même être ou sont des êtres différents, il vous comprendra fort bien ; mais si vous voulez une définition, on ne peut vous en donner aucune. La notion d'identité

[1] En 1816, cet ouvrage de Reid n'était pas traduit. Voyez maintenant la traduction de M. Jouffroy, t. IV, p. 64.

est trop simple pour admettre une définition logique. Je puis dire que c'est un rapport, mais les expressions me manquent pour marquer la différence qui sépare ce rapport de tout autre rapport, quoique dans mon esprit je ne coure aucun risque de les confondre. Je puis dire seulement que la diversité est le contraire de l'identité, que la similitude et la dissimilitude sont deux contraires que tout homme, sans les définir, peut distinguer très-nettement en lui-même de l'identité et de la diversité.

« L'existence continue est le caractère et la condition de l'existence identique. Ce qui a cessé d'exister ne peut être le même que ce qui commence à exister; et supposer qu'un être existe après avoir cessé d'exister, et qu'il ait existé avant d'avoir été produit, c'est une contradiction manifeste.

« D'où il suit que l'identité ne peut s'appliquer rigoureusement à nos peines, à nos plaisirs, à nos pensées, à nos opérations. Le plaisir d'aujourd'hui n'est pas le même plaisir que j'éprouvais hier, quand ils seraient semblables en espèce et en degré, et quand ils auraient la même cause. Toute action, toute pensée est successive comme la durée dont deux moments ne peuvent jamais être dits les mêmes.

« Un des caractères de l'être identique est encore l'indivisibilité. Il est certain que chaque homme place sa personnalité dans quelque chose d'indivisible. Une partie de personne est une absurdité évidente. Un membre emporté, un accroissement d'embonpoint, ne changent pas la personnalité ; c'est la monade de Leibnitz.

« Mon identité personnelle implique l'existence contitinue de cet être indivisible que j'appelle *moi*. Quel que

soit ce moi, c'est quelque chose qui pense, qui agit, etc. Je ne suis ni pensée, ni action, ni sentiment, je suis quelque chose qui sent, qui agit et qui pense. Mes actions, mes pensées, mes sentiments changent à chaque instant: leur existence est successive; mais ce *moi* ou *je* auquel ils appartiennent est permanent, et il est le sujet commun de toute cette succession de pensées, d'actions et de sentiments que j'appelle miens.

« Mais peut-être tout cela n'est-il qu'une vaine imagination? Qui vous dit qu'il y ait un sujet permanent de ces pensées, de ces sentiments que vous appelez vôtres? Qui me le dit? La mémoire.

« Mais si c'est la mémoire qui me fait connaître mon identité, ce n'est pas la mémoire qui la constitue. J'ai fait ou pensé ce que j'ai fait ou pensé, que ma mémoire me le rappelle ou non. Dire que le souvenir d'une action, ou, selon l'expression inexacte de Locke, la conscience d'une action est ce qui m'en constitue l'auteur, me paraît aussi absurde que de dire que croire à la création du monde, c'est l'avoir créé.

« On peut douter de l'identité d'êtres étrangers, et la définition de l'identité personnelle a souvent donné matière à des procès sérieux; mais nul n'a jamais douté de la sienne propre.

« L'identité personnelle est l'identité parfaite : son essence est d'être, et elle n'admet pas divers degrés; elle est le type et la mesure naturelle de toutes les autres identités, qui sont imparfaites.

« La notion générale d'identité dérive de la croyance à notre identité personnelle.

« Où nous apercevons une grande ressemblance, nous

sommes portés à mettre cette identité réelle avec laquelle nous sommes si intimement familiers.

« La croyance à l'identité des autres personnes n'est qu'une conjecture ; la croyance à notre propre identité est une certitude invincible.

« L'identité des objets des sens n'est jamais parfaite ; car, tous les corps sont divisibles et dans un changement perpétuel. Mais quand le changement est graduel, nous laissons à l'objet son premier nom, et nous disons que c'est le même objet. — Quelques exemples : un régiment, un vaisseau.

« L'identité que nous attribuons aux corps, c'est-à-dire à des collections, naturelles ou artificielles, n'est donc pas une identité véritable. Mais la nôtre, ou celle de nos semblables, est incontestable, parfaite, et n'admet pas de degré ; elle est le fondement de tout droit, de toute obligation, de toute responsabilité, et sa notion est fixe et précise. »

Chap. VI. — *De l'opinion de Locke sur l'identité personnelle*[1].

« Locke observe avec raison que, pour savoir ce que c'est que l'identité personnelle, il faut connaître le sens du mot personne, et il définit *la personne* un être et un être intelligent, doué de raison et de conscience.

« De cette définition de la personne il suit nécessairement que, tant que l'être intelligent continue d'exister et d'être intelligent, il doit être la même personne. Dire que l'être intelligent est la personne, et cependant que la per-

1. Traduction de M. Jouffroy, t. IV, p. 83.

sonne cesse d'exister quand l'être intelligent continue, ou que la personne continue quand l'être intelligent cesse d'exister, c'est, à mon gré, une contradiction singulière.

« La définition de la personne détermine parfaitement en quoi consiste l'identité personnelle, mais comment connaissons-nous l'identité et qui nous la persuade? A cette seconde question Locke répond que l'identité personnelle, c'est-à-dire la *mêmeté* de l'être pensant, consiste dans la conscience, et que l'identité personnelle s'étend aussi loin que la conscience, sa mesure et sa limite.

« Cette doctrine a des conséquences étranges; par exemple, si la même conscience pouvait être transportée à deux êtres différents, de l'un à l'autre, ce qu'on ne peut démontrer impossible, dit Locke, deux êtres différents seraient la même personne. Si un être intelligent perdait la conscience des actes qu'il a faits, ce qui est très-possible, il ne serait plus la même personne qui les a faits, et un être intelligent serait autant de personnes différentes qu'il perdrait de fois la conscience de ses actions antérieures.

« Il suit encore de la doctrine de Locke qu'un homme peut être, et en même temps ne pas être la personne qui a fait une action particulière.

« Supposez qu'un brave officier ait été fouetté quand il était petit garçon, que dans sa première campagne il ait enlevé un drapeau à l'ennemi, et qu'enfin il ait été fait général. Supposez encore, ce qui est très-possible, que, quand il prit le drapeau, il se soit souvenu d'avoir été fouetté dans son enfance; que lorsqu'il était général, il se soit souvenu d'avoir pris un drapeau, mais qu'il ait absolument perdu la conscience d'avoir été fouetté, il est cer-

tain, dans la réalité des choses, que le même homme qui a été fouetté à l'école est la même personne qui a enlevé le drapeau, et que celui qui a enlevé le drapeau est la même personne qui est devenue général ; d'où il suit, si l'on peut se fier à la logique, que le général est la même personne qui a été fouettée à l'école ; mais comme la conscience du général ne s'étend pas jusqu'au souvenir du fouet, il s'ensuit, selon Locke, qu'il n'est pas la personne qui l'a reçu ; donc le général est et en même temps n'est pas la même personne qui a été fouettée à l'école.

« Mais, sans nous arrêter à toutes les conséquences qu'on peut tirer de cette doctrine, considérons-la en elle-même.

« 1° Confusion de la conscience et de la mémoire. Souvent, dans le langage ordinaire, on dit sentir pour avoir une vive mémoire, et cette expression ne cause aucune erreur, parce que nous en connaissons parfaitement le sens ; mais quand elle passe dans le langage philosophique, elle engendre une fausse théorie.

« 2° Non-seulement Locke confond la mémoire avec la conscience, mais encore la réalité de notre identité personnelle avec l'opinion que nous avons de cette identité. Il est certain que le souvenir que j'ai d'avoir fait une action est le fondement de la certitude que j'ai d'être la même personne qui l'a faite; et c'est là, je crois, ce qu'entendait Locke. Mais dire que le souvenir que j'ai d'avoir fait une action, c'est-à-dire ma conscience, est ce qui me constitue l'auteur réel de cette action, c'est attribuer à la mémoire ou à la conscience le pouvoir magique de créer son objet, quoique cet objet ait dû exister avant d'être éclairé par la mémoire ou la conscience. Confondre la conscience

ou la mémoire de l'identité possible avec la réalité de cette identité, c'est confondre le témoignage avec la chose témoignée.

« 3° Attribuer l'identité personnelle à la conscience, c'est la détruire, la conscience ne percevant que des modifications qui varient incessamment. Si l'identité personnelle consiste dans la conscience, nul homme ne persiste le même deux instants de suite dans sa vie.

« 4° Locke confond l'identité personnelle qui appartient à un seul et même être individuel avec cette identité d'induction que nous attribuons à une collection d'individus de la même espèce.

« Quand il dit que la même conscience se prolonge à travers la succession de substances diverses, que la même conscience s'étend aux actes passés et aux actes futurs, il est clair qu'il ne parle pas de la même conscience individuelle, mais d'une conscience analogue. Ainsi l'identité s'évanouit dans la ressemblance, l'individu dans l'espèce, et l'identité personnelle dans l'humanité. La conscience cesse quelquefois, dans un profond sommeil par exemple; donc notre identité personnelle cesse avec elle. Locke dit que le même être ne peut commencer deux fois à exister; donc notre identité périt et se renouvelle chaque fois que nous cessons et que nous recommençons de penser, n'eussions-nous cessé de penser qu'une minute. »

M. D. Stewart traite deux fois de l'identité personnelle : 1° dans ses *Essais philosophiques*; 2° dans le second volume des *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*.

Voici ces deux passages :

ÉLÉMENTS DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT, tome II, sect. II. *De certaines lois de croyance, inséparablement attachées à l'exercice de la conscience, de la mémoire, de la perception et du raisonnement*[1].

M. D. Stewart, après avoir montré le vice de cette expression, conscience du moi, combat plus fortement encore celle de conscience de l'identité personnelle, la notion de l'identité ne présupposant pas seulement l'exercice de la conscience, mais celui de la mémoire, puisqu'elle renferme l'idée de temps.

« La croyance à l'identité personnelle est nécessairement attachée à chacune de nos pensées et de nos actions, et on peut la considérer comme l'un des éléments les plus simples et les plus essentiels de la connaissance humaine. Il est impossible de concevoir aucun être intelligent et actif qui en soit privé. Cependant, quelque solide que soit cette croyance, il est digne de remarque que le métaphysicien seul l'exprime par des paroles et la réduit en proposition. Pour les autres hommes, ce n'est pas un objet direct de la conscience, c'est une condition, une supposition nécessairement impliquée dans l'exercice de toutes nos facultés, sans que la conscience l'aborde directement. Il est peu philosophique de penser qu'une discussion métaphysique puisse jeter quelque lumière sur cette croyance élémentaire et primordiale; tout ce qu'on peut et doit faire en pareil cas, c'est de constater le fait. Je ne puis cependant passer sous silence les efforts ridicules de quel-

1. Trad. franç. de M. Farcy, page 20.

ques hommes d'esprit pour expliquer par quel progrès de connaissance nous arrivons à la découverte de notre existence et de notre identité continue. Quand et comment, demande-t-on, un enfant forme-t-il l'idée abstraite et métaphysique exprimée par le pronom *je* ou *moi?* Pour toute réponse, j'observerai que quiconque cherche à expliquer un phénomène suppose qu'il est possible de le résoudre dans quelque loi plus générale que celle qui lui a été assignée jusqu'ici. Or, comment chercher à expliquer le *je* ou *moi* par une loi antérieure à celle que nous lui assignons, dans cette philosophie qui dérive toutes les connaissances humaines de l'exercice de la réflexion, puisque chaque acte de réflexion implique la croyance invincible à l'existence de l'être réfléchissant? Donc toute théorie qui prétend résoudre la certitude de l'existence dans une certitude antérieure renferme le paralogisme que les logiciens appellent pétition de principe; car elle résout nécessairement le fait à expliquer dans une loi dont l'évidence repose sur celle du fait même qu'elle doit expliquer. La véritable analyse philosophique s'arrêtera donc à ce fait; et chercher à l'expliquer est une tentative désespérée qui suppose l'ignorance profonde des règles de la logique et du sens commun. »

Essais philosophiques. — Du système de Locke. [1]

« Comme chaque acte de la conscience est nécessairement accompagné de la croyance à notre existence personnelle, ainsi la comparaison des sensations et des pensées dont nous avons maintenant la conscience, et de

1. Traduct. fr. de M. Huret, p. 93.

celles dont nous nous souvenons d'avoir eu conscience antérieurement, est nécessairement accompagnée de la certitude irrésistible de notre identité personnelle. Malgré les bizarres difficultés élevées à ce sujet, je ne puis concevoir aucune conviction plus parfaite, aucune vérité plus claire pour ceux de nous qui ne se sont pas faussé l'esprit par l'abus des spéculations métaphysiques. Les objections fondées sur les changements qui arrivent à des objets naturels sans que pour cela ils perdent leur premier nom, ne s'appliquent point à l'identité personnelle, à celle de l'être pensant. Dans la question, le mot identité est employé dans des sens différents. Et qu'on ne me demande pas ce que j'entends par identité personnelle, car je n'en peux donner une définition logique, pas plus que de la sensation ni de la volonté. Mais si l'embarras de définir l'identité personnelle ou d'autres subtilités scolastiques portaient quelqu'un à ne pas s'occuper de ce qu'il deviendra demain, attendu que la personnalité continue est une chimère, je pense que pour rendre au sens commun un pareil extravagant, ce n'est pas à la logique qu'il faudrait avoir recours.

« Quoique la conscience et la mémoire nous révèlent notre identité personnelle, il n'est pas exact de dire, avec Locke, que la conscience constitue l'identité personnelle, doctrine, dit Butler, dont la conséquence inévitable est qu'une personne n'a existé et n'a agi qu'autant qu'elle se souvient de l'avoir fait. Il est évident, dit Butler, que la conscience de l'identité personnelle présuppose l'identité personnelle, et ne la constitue pas plus que la connaissance dans d'autres cas ne constitue la réalité de son objet.

« Je suis tout à fait de l'avis de Butler, et la critique qu'il fait de Locke me paraît aussi exacte qu'importante et ingénieuse ; mais le langage qu'il emploie ne me satisfait point : il dit toujours la conscience de notre identité personnelle, tandis que la réflexion découvre aisément, à ceux même qui attribuent directement à la conscience la notion de l'existence personnelle, que la croyance de l'identité présuppose, outre la conscience, l'exercice de la mémoire et l'idée du temps. »

Vous devez être familiers maintenant avec les principes du scepticisme anglais et avec ceux de l'école écossaise.

Le fait de la croyance à l'identité de l'existence personnelle établi et décrit avec exactitude, il reste encore quelques questions psychologiques à résoudre, ou du moins à poser.

1° Le moi est-il une croyance qui s'établisse à la première sensation et qui dure continuellement sans exiger la répétition de l'acte de la loi des substances? Ou à chaque sensation cet acte se répète-t-il et renouvelle-t-il la croyance? En d'autres termes : la croyance du moi est-elle une application successive de la loi des substances aux diverses modifications que nous éprouvons? A chaque fois que nous pensons, que nous sentons, appliquons-nous la loi des substances, ou, après avoir été appliquée une première fois, la croyance du moi s'établit-elle si invinciblement dans l'esprit humain qu'il n'est plus besoin d'une nouvelle application pour la fortifier?

2° Certainement l'identité nous est révélée par la mémoire, et sans la mémoire nul n'aurait la connaissance de son identité ; mais comment se fait-il qu'une fois cette

notion introduite par la mémoire, elle lui survive? Ainsi la mémoire ne me rappelle pas ce que j'ai fait hier, et je suis sûr pourtant que j'étais hier. J'ai absolument oublié ce que je fis, sentis, pensait elle ou telle année, et je suis convaincu que j'étais alors le même que je suis aujourd'hui. Le défaut de mémoire n'altère pas la croyance à l'existence continue; il n'affecte que la connaissance des modifications.

3° Votre identité, telle que vous la concevez, ne regarde-t-elle que le passé? La croyance que vous en avez ne s'étend-elle pas aussi à l'avenir? Si je suis convaincu que le moi d'aujourd'hui est identique avec le moi d'hier, je le suis aussi que le moi de demain sera identique avec celui d'aujourd'hui. Quel est ce principe qui me porte dans l'avenir et m'y révèle mon identité aussi certainement que dans le passé? D'où vient cette croyance à notre identité future? Est-ce une simple induction, et croyons-nous à notre identité future, comme nous croyons que le soleil se lèvera demain?

4° Enfin l'identité du moi n'est-elle pas le fondement direct de sa spiritualité? Tandis que les phénomènes qui se succèdent sur le théâtre de la conscience sont très-différents, le moi seul reste toujours le même. Tandis que le temps et la conscience distinguent et divisent toutes nos pensées, le moi demeure indivisible; ses actes ont leur succession; lui, il est en dehors de la succession; il est en dehors du temps fini, et par conséquent en dehors de l'espace. Or, n'est-ce pas cette absence de toute divisibilité du moi, n'est-ce pas cette simplicité rigoureuse qu'on appelle sa spiritualité, en opposition au caractère manifeste des phénomènes matériels? Je ne nie pas les

autres démonstrations de la spiritualité de l'âme; mais celle-là est la démonstration primitive; elle n'est pas le fruit du raisonnement, et nul raisonnement ne la peut détruire [1].

XXIII[e] ET XXIV[e] LEÇONS.

RÉSUMÉ DE CES LEÇONS.

Histoire du moi. Activité. Spontanéité. Volonté.

Sommes-nous actifs ou passifs dans le premier fait de conscience?

Reconnaissons les éléments qui entrent dans ce fait. Il y en a trois : une sensation, la conscience qui la perçoit, et la loi des substances qui révèle le moi.

Considérons d'abord la conscience et la sensation.

Il est certain que nous ne connaissons point la conscience sans la sensation, ni la sensation sans la conscience. Nous avons un seul fait, *une sensation sentie*, c'est-à-dire l'âme modifiée et l'âme sachant qu'elle est modifiée. Ces deux manières d'être de l'âme se confondent pour nous dans un même fait. En vain l'âme serait-elle modifiée si l'âme ne savait qu'elle l'est : en vain aurait-elle le pouvoir de le savoir si elle ne l'était. Mais, parce que

1. Cette démonstration invincible de la spiritualité de l'âme a été développée plusieurs fois par nous : elle n'exclut pas, elle confirme la démonstration qui a été donnée plus haut, p. 74. Voyez aussi l'examen du système de Locke, leç. XXV[e].

l'une de ces deux manières d'être n'est rien pour nous sans l'autre, s'ensuit-il qu'elles sont une seule et même chose? Avant que l'âme sache qu'elle est modifiée, ne faut-il pas qu'elle le soit? Et d'autre part la modification ne suppose-t-elle pas, pour être perçue, un pouvoir existant capable de la percevoir? La conscience ne crée pas la modification, ni la modification la conscience; mais la conscience entre en exercice à l'occasion de la modification, elle la rencontre et elle la perçoit.

Voici exactement le premier fait de l'intelligence tel que nous le connaissons :

La conscience entre en exercice, elle perçoit une sensation, et en même temps nous croyons que cette sensation et la conscience qui la perçoit existent dans un sujet qui est *nous*.

Dès que la conscience agit, nous savons qu'elle agit : elle s'éclaire de sa propre lumière.

La connaissance de la sensation nous est donnée par la conscience.

La croyance au sujet de la sensation et de la conscience nous est donnée par une loi ou condition de la conscience que nous avons appelée loi des substances.

En même temps que nous avons ces trois connaissances, il se passe une autre fait très-remarquable : c'est que la conscience, en percevant la sensation, me la découvre non pas comme un effet de mon activité propre, mais comme quelque chose de forcé; et par là je distingue la sensation d'avec la conscience, laquelle se découvre à moi comme l'exercice d'une activité qui est la mienne.

Avec ces données on peut répondre à la question : Le moi est-il actif ou passif au premier fait? Je ne connais



pas directement le moi ; je le connais par ses modifications et ses facultés. Or, au premier fait, je trouve simultanément une faculté qui est la conscience et une modification qui est la sensation. La conscience, étant une faculté en exercice, est active. La sensation, m'étant découverte par la conscience comme objet forcé de son exercice, est passive. On peut donc dire qu'au premier fait le moi est à la fois actif et passif. Je ne puis être actif sans savoir que je le suis, et je sais en même temps que je suis passif.

On voit combien est fausse l'assertion fameuse que toute connaissance vient de la sensation. La sensation ne fait rien connaître ; le moi ne peut se connaître, même en tant que passif, qu'en étant actif ; loin donc que la sensation nous fasse tout connaître, il est vrai de dire au contraire que c'est l'activité qui nous découvre jusqu'à la passivité, et que de l'activité découle toute la connaissance humaine.

Quand on a dit que la sensation est la source de toute connaissance, je sais qu'on a entendu la *sensation sentie* et non la sensation proprement dite. Mais alors on n'a pas commis une moins grande erreur de nous regarder comme purement passifs dans la sensation sentie ; car nous sommes alors tellement actifs que, si nous ne l'étions pas, il n'y aurait rien pour nous. Il fallait donc distinguer dans la sensation sentie la sensation proprement dite qui est passive, et la conscience qui l'aperçoit et qui est active.

Auprès du danger de ne pas assez approfondir est celui de subtiliser. Souvent, à force de décomposer et de distinguer, on finit par s'éblouir et l'on cesse d'observer.

Nous avons cherché à éviter ces deux écueils, et nous croyons avoir constaté trois faits réels, distincts et inséparables, dans le premier fait de l'intelligence humaine : la croyance au moi, l'acte de la conscience, une sensation distincte de l'acte de la conscience, et qui est l'objet de cet acte comme le moi en est le sujet.

Après avoir constaté ces trois faits, nous avons aussi marqué avec soin leurs caractères, et distingué fortement l'activité de tout ce qui n'est pas elle.

Avant l'acte de la conscience, qui est un acte immatériel, est une espèce de mouvement organique et matériel qu'il ne faut pas confondre avec l'activité véritable. Les nerfs sont élastiques, susceptibles de tension, de contraction, etc. ; quand on les touche, ils réagissent. La physiologie nous apprend qu'alors il y a réaction, c'est-à-dire, une excitation intérieure correspondante à une excitation extérieure. Mais il faut bien distinguer l'activité de l'âme de cette activité organique. La contractilité des organes n'est pas l'activité. Le désir même le plus ardent n'est pas davantage l'activité vraie [1]. L'activité commence véritablement pour nous dans l'acte de la conscience.

Mais dans le premier fait l'activité n'est pas volontaire ; on ne peut douter que l'acte de la conscience qui perçoit la sensation ne soit un phénomène actif, et cependant cet acte n'est pas volontaire.

L'activité, qui n'est pas un mouvement organique, sans

1. Voyez sur la différence radicale du désir et de la vraie activité le programme du cours de 1817, plus bas, p. 224, et notre article sur les *Leçons de M. Laromiguière* dans les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES.

être encore la volonté, je l'appelle spontanéité, mot très-bien fait, et qui représente excellemment le fait qu'il exprime.

La spontanéité entre en exercice par une force qui est en elle, mais sans préméditation, sans connaissance préalable d'elle-même et de ses effets. Elle ne choisit pas d'agir ; choisir d'agir, c'est vouloir.

Ce qui caractérise l'activité volontaire, c'est qu'elle sait l'effet qu'elle produira, et c'est pour cela qu'elle veut le produire; en quoi elle se distingue de la spontanéité, où l'activité produit un effet sans avoir su préalablement qu'elle le produirait, et par conséquent sans avoir voulu le produire.

En remontant à l'étymologie du mot liberté, je vois que *libra*, balance, suppose deux choses en regard l'une de l'autre. Pour n'être pas dupe des mots, je cherche s'il se passe en moi, quand j'agis librement, des faits qui justifient cette expression. Or, dans certains cas on a bien réellement la conscience d'être en quelque sorte placé entre deux choses entre lesquelles on balance. Il y a délibération entre faire ceci et faire cela.

Les hommes se regardent véritablement comme libres lorsque, attirés par deux objets, ils choisissent l'un et négligent l'autre, avec la conscience de pouvoir faire le contraire même de ce qu'ils font. Je peux me promener ou m'asseoir : il y a là deux choses entre lesquelles la volonté peut se déterminer à son choix; elle est libre.

Le choix constitue la liberté; la liberté présuppose toujours une délibération; les mots seuls le disent.

La question : Sommes-nous libres? me paraît au-des-

sous de la discussion [1]. Elle est résolue par le témoignage de la conscience attestant que dans certains cas nous pourrions faire le contraire de ce que nous faisons.

Outre cette preuve suprême de sens intime, il y a des raisons morales qui démontrent la liberté humaine. Nous en acquérons l'assurance quand nous réfléchissons sur Dieu, sur la fin de l'homme, sur la loi du devoir. Dieu aurait-il pu nous imposer des obligations si nous n'eussions été libres d'y manquer ou de les accomplir? A quoi bon dire à un homme : Vous prendrez tel chemin, s'il n'est pas libre d'en préférer un autre? Quel mérite et quel démérite peut-il y avoir où il n'y a pas de liberté? Le devoir suppose invinciblement la liberté. C'est Kant qui a le premier proposé ou mis en lumière cet argument [2]. Il est excellent, mais il n'est qu'accessoire. L'argument direct est le témoignage de la conscience, que l'argument de Kant fortifie, mais qu'il ne suppléerait pas.

Pour bien comprendre la liberté de nos déterminations, il faut distinguer soigneusement dans la détermination les divers motifs et la force déterminante.

Il y a en nous divers motifs ou mobiles de la volonté : les uns, comme l'amour, l'orgueil, l'ambition, la curiosité, etc., se confondent, selon les moralistes, selon Kant par exemple, sous le nom de *désir du bonheur;* les autres, d'une nature plus élevée, sous le nom de *devoir.* La

1. Voyez plus bas le programme de l'année 1817, p. 221, et surtout, au t. III de la 2e série, dans l'examen du système de Locke, une exposition complète de la liberté, leçon xxve.

2. Voyez, dans ce même volume, cours de 1817, l'analyse du système moral de Kant et la leçon sur la liberté.

conscience montre souvent ces deux mobiles, le désir et le devoir, luttant l'un contre l'autre; nous sentons en nous leur contrariété, leur combat. Et qu'on ne pense pas que ces deux mobiles soient comme deux poids dans une balance, que les poids fassent tout et la balance rien; cette métaphore est tout à fait trompeuse. La volonté, en tant qu'elle veut à la fois le devoir et le bonheur, a deux tendances différentes; mais ellea, de plus, une force de choix qui lui permet de se déterminer pour l'une ou pour l'autre. Il faut sortir de cette philosophie qui fait de l'âme un être passif que divers motifs déterminent, comme les poids déterminent le fléau de la balance. Il n'y a pas de forces étrangères qui déterminent le moi; c'est lui-même qui se détermine et agit. Quand le bonheur ou le devoir l'emporte, ce n'est pas un poids qui est plus fort que l'autre, c'est le moi libre qui préfère.

La force de détermination n'est dans aucun des mobiles extérieurs ou intérieurs, mais dans le pouvoir propre de la volonté.

Le pouvoir choisissant, préférant, se déterminant, voulant enfin, est inexplicable : il réside dans les profondeurs de l'âme.

XXVe ET XXVIe LEÇONS.

De la notion de la durée impliquée dans celle de l'identité.

La conscience n'est pas la seule lumière placée sur l'abîme de notre être; elle n'en éclaire pas non plus toutes les profondeurs; mais c'est elle qui paraît la première, et qui luit d'abord à la surface. La vie intellectuelle commence au premier acte et finit au dernier acte de la conscience. Les philosophes qui ont supposé un état de l'âme antérieur à la conscience ont fait une hypothèse vaine, puisque, pour l'observer, il faut la placer sous l'œil de la conscience, c'est-à-dire que pour la justifier il la faut détruire : il était donc fort inutile de la faire.

Rien n'est dans l'entendement humain avant la conscience; et son objet direct et immédiat est une modification de l'âme passive ou active, une pensée, une sensation, un acte, ou, pour parler plus généralement, un phénomène. L'aperception de la conscience est purement phénoménale : tel est le premier fait. Voici le second; quand je dis le second, je m'exprime mal, car il n'y a pas lieu à ces mots de premier et de deuxième dans des faits simultanés : aussitôt que la conscience aperçoit un phénomène, un jugement, inséparable de l'opération de la conscience, révèle l'être, sujet du phénomène. Le jugement qui révèle le moi est instinctif, c'est-à-dire qu'il est impossible d'en rendre raison; car, quel sera le jugement antérieur à celui sur lequel est fondé le moi? La loi qui préside à ce jugement, nous l'appelons loi des sub-

stances ; c'est elle qui nous donne la substance spirituelle, et ensuite, par une application nouvelle, les autres êtres et Dieu.

Il faut bien distinguer ce jugement de tous les autres jugements. La logique ordinaire fonde le jugement sur l'idée ; c'est souvent un paralogisme. Ce n'est pas l'idée d'être qui, jointe à une autre idée, produit, par la comparaison et par une perception de rapport, la croyance de l'être réel que nous sommes : non ; un jugement primitif et naturel nous révèle notre existence, et c'est à l'aide de ce jugement que, par la réflexion et l'abstraction, nous acquérons plus tard l'idée d'existence. Il y a jugement d'abord et ensuite idée, et non pas idée d'abord et ensuite jugement. Voilà pourquoi l'expression d'idées innées choque le sens commun ; il n'y a pas d'idées innées; il y a des jugements primitifs qui donnent des notions, des idées, lesquelles notions ou idées sont acquises, tandis que les jugements ne le sont pas. Il y a des notions irréductibles, c'est-à-dire qu'on ne peut rapporter à rien d'antérieur, si ce n'est au jugement qui nous les donne. Admettre des idées innées, c'est prendre le résultat pour l'acte. Mais ce qui est bien autrement faux, ce qu'on ne peut justifier d'aucune manière, c'est l'assertion que toutes nos idées viennent des sens. Ce n'est pas l'expérience sensible qui nous donne la notion du moi ; loin de là, c'est un jugement qui s'applique à une sensation peut-être, mais qui n'est nullement fondé sur elle.

Ainsi nous distinguons deux faits dans le fait général et permanent de la conscience : 1° l'aperception directe de la conscience ; 2° le jugement inséparable de tout acte de la conscience. L'aperception de la conscience donne un

phénomène, le jugement qui l'accompagne donne le moi. L'école anglaise et l'école anglo-française du dernier siècle, en niant la loi des substances, étaient donc sceptiques ou devaient l'être sur la réalité du moi. La philosophie Critique n'a pas nié la loi, elle l'a même reconnue et décrite, mais elle lui a enlevé toute son autorité, en l'accusant d'être purement subjective, et elle est arrivée au même point que les philosophies anglaise et anglo-française. Qu'importe qu'on reconnaisse et qu'on décrive exactement la loi des substances, si on ne lui donne qu'une valeur subjective et phénoménale? L'école écossaise a reconnu la loi, et elle lui a maintenu l'autorité que lui imprime la nature elle-même.

Nous n'avons avancé aucun fait que vous ne puissiez observer. L'aperception des phénomènes de la conscience et la croyance à la réalité du moi sont des faits intellectuels que vous retrouverez en vous-même. A chaque moment, vous pouvez les reproduire avec facilité. Nous n'avons pas imaginé une hypothèse ; nous ne nous sommes pas placés conjecturalement au commencement de l'existence ; nous sommes restés dans les limites du présent[1] et d'une observation rigoureuse.

Nous n'avons pas plus fait d'hypothèse sur la mémoire que sur la conscience. Qu'est-ce que la mémoire? Quand on a décrit tous les faits que l'esprit humain comprend sous le nom de mémoire, on a répondu philosophiquement à cette question.

La mémoire comprend trois faits bien distincts : 1° con-

1. Sur la nécessité de commencer par rechercher les caractères actuels de nos connaissances avant de remonter à leur origine, voyez plus bas le programme de l'année 1817, le discours d'ouverture de cette même année, p. 239, et, t. III de la 2e série, examen du système de Locke, leç. XVIe.

ception ou image d'une chose; 2° jugement du passé; 3° jugement d'identité.

Je me souviens, en ce moment, de m'être promené hier; j'ai d'abord la conception ou l'image d'une certaine promenade sans la rapporter à tel ou tel temps. De plus, je juge que c'est moi qui me suis promené, et que ce moi qui se souvient aujourd'hui de s'être promené hier est en effet le même qui s'est promené : c'est le jugement d'identité. Outre cela, je juge qu'entre l'action de s'être promené et l'action de se le rappeler, il s'est écoulé un certain temps, et c'est ce jugement du passé qui introduit en mon esprit la notion de durée. C'est en vain que je cherche d'autres faits dans la mémoire; je n'y trouve que ceux que je viens d'énoncer. Il y a encore ici dans mon langage une inexactitude que je dois relever : j'ai dit qu'il y a trois faits dans la mémoire; il ne faut pas croire que les deux derniers, qui sont deux jugements (je ne dirai rien de la conception ou imagination), soient antérieurs ou postérieurs l'un à l'autre; ils sont contemporains, simultanés, inséparables, quoique très-distincts. Le jugement de l'identité personnelle n'est pas le jugement du passé : cependant on ne peut pas juger qu'il y a identité de personne, sans juger qu'il y a eu un temps dans lequel a duré l'être identique.

Je passe à la description de ces deux jugements. D'abord, distinguons bien, je ne puis trop le répéter, le jugement de la notion. Quand on dit que la notion du temps est innée, on dit une chose vraie sous un point de vue, inexacte et fausse sous un autre. Le jugement qui nous donne la durée, dans l'exercice même de la mémoire, est un jugement nécessaire, essentiel à l'esprit humain;

voilà ce qui est inné, ou du moins la puissance de porter de pareils jugements est innée ; mais la notion qui en résulte ne l'est pas, parce qu'un résultat ne peut l'être. Il en est de même pour les notions d'identité, de simplicité, de spiritualité ; elles ne sont pas innées, mais la puissance de porter les jugements qui nous les donnent est innée. C'est dans ce sens que Leibnitz a dit profondément : Il n'y a pas d'idées innées ; mais l'esprit humain est inné à lui-même. Peut-être m'arrêtai-je trop longtemps là-dessus. C'est que malheureusement dans les logiques qui règnent encore, on tire le jugement de l'idée, c'est-à-dire qu'on bouleverse l'ordre vrai de la connaissance : non, ce sont les idées qui viennent du jugement [1].

Décrivons les deux jugements renfermés dans l'acte de la mémoire. Commençons par le jugement d'identité.

Ce jugement est enveloppé dans tout acte de la mémoire ; on ne peut se rappeler une chose sans juger en même temps que le moi qui se rappelle cette chose est le même qui a vu, entendu, ou fait la chose en question. De ce jugement se tire la notion d'identité. Cette notion d'identité est indéfinissable ; mais l'observation intellectuelle la marque vivement. Elle atteste qu'il n'y a qu'une chose identique, qui est le moi ; ses facultés même ne sont pas identiques. En creusant la notion d'identité, nous voyons qu'elle renferme celles d'unité, de durée continue, d'indivisibilité, de simplicité, etc. Or, ces notions peuvent-elles s'appliquer aux opérations du moi ? La mémoire, l'attention, le jugement, etc., ne renferment ni unité, ni durée continue ; le moi seul est un, indivi-

1. Sur la vraie théorie du Jugement voyez le t. III, de la 2e série, leç. XXIIIe et XXIVe.

sible, simple, etc.; quant à ses opérations, elles sont transitoires, successives, variables, différentes. Tout ce qui n'est pas un ne peut être que ressemblant ; l'identité, comme l'a dit Buttler, périt dans la plus légère diversité ; or, il y a diversité jusque dans la plus étroite ressemblance.

S'il n'y a pas identité parfaite, dit-on, il y a identité partielle. Qu'est-ce que l'identité partielle entre des faits essentiellement différents? Par quel côté le désir ressemble-t-il à la volonté et à la liberté? Il n'y a rien de commun entre ces deux faits; il y a même entre eux un contraste parfait. Par identité partielle, on entend peut-être ce qu'il y a de commun à nos facultés, à savoir qu'elles se rapportent au même moi ; mais alors ce n'est plus qu'une identité artificielle qui n'a rien à démêler avec la vraie identité, laquelle réside dans le moi lui-même.

A aucun titre il n'est permis à une philosophie raisonnable de placer l'identité dans des phénomènes essentiellement variables, que ces phénomènes soient des sensations, des idées ou des facultés.

Arrivons au jugement du passé, qui nous donne la notion de la durée.

Je ne discute pas la nature de la durée ; je crois, il est vrai, qu'on a beaucoup trop dit que ces sortes de problèmes surpassent l'esprit humain. Il y a deux sortes de philosophies : l'une que j'appellerai volontiers philosophie préliminaire, qui consiste seulement à étudier les faits, à les distinguer, puis à les réunir en des classifications aussi exactes que celles de la chimie et des sciences naturelles ; l'autre, qui, s'appuyant sur la première, tente des questions plus hautes, et aspire à toucher

au moins la borne des connaissances humaines; sauf ensuite, si elle ne peut la franchir, à revenir à cette sage et modeste philosophie qui ne sort pas de l'expérience. C'est la première philosophie que je professe ici, mais je ne dédaigne pas la seconde.

Ainsi, je ne rejette pas l'hypothèse de Newton, qui fait du temps un attribut de la Divinité ; je ne l'admets ni ne la rejette, je ne l'examine point; je recherche seulement ce que c'est que la notion du temps dans l'esprit humain.

Toutes les langues parlent du temps; tout acte de mémoire entraîne la notion de temps. Qu'est-ce que cette notion? Voici les faits psychologiques dans l'ordre dans lequel ils m'apparaissent :

Lorsque je juge que je suis le même aujourd'hui qu'hier, je juge implicitement qu'entre ma conscience d'hier et mon souvenir d'aujourd'hui, il s'est écoulé une portion de temps. Qu'on ne me demande pas ce que c'est que ce temps, cette durée? je la conçois, mais je ne puis la définir : *intelligo si non interrogas*, paroles que j'interprète bien autrement que Locke[1], qui en conclut que la durée est une chimère inintelligible ; elles veulent dire, selon moi : je conçois la durée, mais je ne puis l'expliquer, comme je ne puis expliquer bien d'autres choses que je conçois parfaitement. Je la conçois, mais je ne puis vous l'expliquer si vous ne la concevez aussi et si vous exigez que je vous en rende compte.

Le jugement de la durée a lieu au premier acte de la mémoire, puis il s'en sépare de lui-même. Il est impos-

1. *Essai sur l'ent. hum.*, II, 14.

sible de croire que cette durée est concentrée en nous. Nous ne l'avons pas créée ; elle était avant et elle sera après l'acte de la mémoire. Un acte de mémoire nous force de croire au passé ; mais ce n'est pas cet acte présent qui fait le passé, comme la prescience ne crée pas l'avenir.

La mémoire, introduisant la notion du passé, nous fait ainsi reconnaître une durée antérieure. Quand je dis : je me souviens qu'avant-hier j'ai parlé devant vous, dans ce jugement est impliqué celui-ci : il s'est écoulé un certain intervalle de temps entre le moment dont je me souviens et le moment où je parle. Je ne puis dire je dure, que parce que je puis dire je me souviens, et réciproquement je ne puis me souvenir si je n'ai duré.

Non-seulement je crois que je dure, mais je crois que mes semblables durent et que leur durée n'est pas la mienne, et que, quand je serais anéanti, ils seraient encore.

Il y a plus ; je crois que les êtres matériels durent aussi, et que si les êtres spirituels étaient anéantis, l'univers subsisterait.

Toutes ces croyances sont des faits universels et nécessaires ; il n'est jamais venu dans l'esprit d'aucun homme de penser que ce fût lui qui fît la durée des autres êtres, pas plus qu'il n'a cru que la durée des êtres spirituels fît la durée des êtres matériels. Voyons ce qu'il faut conclure de là.

Croire que votre durée n'est pas la mienne, c'est croire que la durée de mon être est séparable de mon être ; car si les êtres différents de moi durent aussi, il suit que la durée est séparable de moi.

Interrogez-vous au sortir d'une léthargie : vous croyez que vous avez duré pendant un certain temps ; qu'ainsi

vous avez traversé la durée, mais que vous ne l'avez ni hâtée ni retardée, qu'elle a marché, bien que vous n'ayez pu mesurer son cours.

Dire que la durée d'un autre être n'est pas la mienne, que la durée des êtres spirituels n'est pas la durée des êtres matériels, c'est dire que les différents êtres ne constituent pas la durée, qu'ils ne peuvent ni la suspendre ni la ralentir ni la rendre plus rapide; c'est croire que tous les êtres sont dans la durée et non pas la durée en eux.

Cela montre infailliblement que le temps n'est pas la succession de nos idées. Car si le temps est indépendant du moi lui-même, à plus forte raison l'est-il des idées qui se succèdent dans le moi[1]?

Non-seulement nous avons la notion d'une durée différente de celle du moi et du non-moi, mais nous croyons que cette durée, qui n'est ni la durée du moi ni celle du non-moi, ne finira jamais et n'a jamais eu de commencement. Dégageons-nous de tous préjugés systématiques, et constatons ce qui se passe en nous. Concevons-nous que nous puissions arriver à une limite du temps dans le passé ou dans l'avenir? Entassez des milliards de siècles les uns sur les autres, jamais vous ne pourrez épuiser ce que nous comprenons par la durée. C'est l'imagination qui assigne des limites à la durée; la raison n'y en trouve aucune. Notre apparition sur la terre est un point dans la durée; tous les empires qui ont fleuri sur la terre occupent une certaine époque de la durée; imaginez d'autres empires avant ceux-là, imaginez des myriades d'êtres avant vous, jamais vous ne pourrez les conce-

1. Voyez sur la différence de la durée et de la succession de nos idées, la leç. XVIII[e] du tome III de la 2[e] série.

voir que dans la durée. Nous ne pouvons concevoir aucun événement que dans la durée, comme nous ne pouvons concevoir aucun corps que dans l'espace. L'espace subsisterait quand tous les corps seraient détruits; de même la durée, qui est le lieu des esprits, comme l'espace est le lieu des corps, subsisterait alors même que toutes les pensées seraient supposées détruites. Supposez tous les êtres anéantis; ne concevez-vous pas encore une durée prête à recevoir ceux que Dieu appellerait à l'existence?

Maintenant, ou la durée est infinie et divisible à l'infini, ou elle doit avoir un élément qui ne soit pas elle, mais qui, seul ou combiné avec d'autres éléments, fasse la durée. Qu'on me dise quel est cet élément; qu'on me dise si on peut même le concevoir? Cet élément est aussi impossible à concevoir que celui auquel il faudrait supposer qu'on arriverait si la matière n'était pas divisible à l'infini. Si cet élément est matière, il est encore divisible; s'il n'est pas matière, il n'est rien, ou du moins il ne pourra jamais, ajouté à lui-même, former la matière; car on aurait zéro de matière pour former la matière. De même si la durée n'est pas divisible à l'infini, l'élément chargé de la produire, ou bien durera, et alors ne sera pas un élément, puisqu'au lieu de constituer la durée il la supposera; ou il ne durera pas, il ne sera pas dans le temps, et alors il nous est impossible de concevoir que ce soit quelque chose. Ainsi, pour assigner une origine à la durée, il faudra trouver zéro de durée qui constitue la durée; ce qui est absurde. Jamais donc nous ne pouvons épuiser la durée, parce que ce serait tenter de concevoir quelque chose qui soit avant elle. La durée est donc éternelle.

Résumons et poursuivons.

Je suis et je me souviens; donc je dure. Cette durée est à mes propres yeux renfermée dans l'intervalle de temps qui sépare le premier acte de la conscience du dernier acte de la mémoire : premier fait relatif à la croyance de la durée du moi.

Voici le second : Je connais des objets extérieurs, et je suis convaincu qu'ils étaient avant que je les connusse, et qu'ils seront encore quand j'aurai cessé de les considérer : croyance d'une durée renfermée dans l'existence actuelle, antérieure et postérieure, des autres êtres.

Troisième fait : La connaissance de la durée actuelle, antérieure et postérieure des êtres, me suggère la croyance d'une durée sans commencement et sans fin, dans laquelle la durée des êtres qui ne sont pas moi et ma propre durée sont comme des parties hypothétiques de la durée qui ne la divisent pas réellement, mais qui la mesurent.

J'ai dit qu'il est impossible de révoquer en doute la croyance à la durée infinie; je crois l'avoir prouvé; car, d'abord, si la durée n'est point infinie par rapport à son commencement, il faut qu'elle ait commencé. Or, qu'est-ce que commencer? On dit qu'un événement a commencé lorsqu'on conçoit un temps où il n'était pas. La notion de commencement implique donc celle de temps. Ainsi concevoir le temps commençant, c'est le concevoir dans un point du temps postérieur à un autre point du temps où le temps n'existait pas; ce qui est absurde, ou plutôt ce qui prouve que toutes les fois qu'on essaie de concevoir un commencement au temps, on se condamne à un cercle vicieux.

Il en est de même quand on veut donner une fin à la durée. Concevoir qu'une chose finira, c'est la concevoir

non existante dans une époque du temps postérieure à une autre où elle existait; dire que la durée pourra cesser, c'est dire qu'il y aura une époque de la durée où la durée ne sera pas; ce qui est résoudre le temps dans le temps, et terminer la durée dans la durée.

Permettez-moi de vous soumettre de nouveau cette preuve péremptoire. Si le temps a commencé, le temps n'est pas divisible à l'infini; s'il n'est pas divisible à l'infini, on doit arriver, en le divisant, à un élément générateur qui ne soit pas le temps, mais qui le fasse. Or, supposez un élément de temps qui ne soit pas le temps; ce quelque chose sera zéro de temps; ce zéro de temps sera donc l'élément générateur du temps; mais jamais zéro de temps ajouté à zéro de temps ne donnera le temps. Il est donc impossible de trouver l'élément du temps; donc le temps est divisible à l'infini. Vainement le soumettra-t-on aux plus subtiles mesures; on trouvera toujours le temps sous son instrument. La divisibilité du temps à l'infini emporte l'idée de sans fin et sans commencement, c'est-à-dire d'éternité.

Après avoir marqué les trois faits qui composent la notion de la durée, rappelons leurs caractères.

Le premier de ces faits, c'est que nous croyons à notre propre durée. On ne peut se souvenir sans croire que celui que nous sommes à présent est le même que celui qui était à l'époque rappelée; cette croyance à notre identité est nécessaire; or elle implique la croyance à notre durée; la croyance à notre durée est donc nécessaire elle-même.

Le deuxième fait est que nous croyons à la durée des êtres extérieurs. Dans la perception externe, nous

sommes convaincus que les corps extérieurs existaient avant que nous les connussions, qu'ils existent au moment où nous les connaissons, et qu'ils existeront après que nous aurons cessé de les considérer. Comme tout acte de mémoire implique la croyance à notre propre durée, de même tout acte de perception implique la croyance à la durée de l'être perçu. Cette seconde croyance est aussi nécessaire que la première.

Le troisième fait est que nous croyons à une durée sans fin ni sans commencement. Nous avons prouvé qu'il nous est impossible de concevoir ni fin ni commencement à la durée.

Les trois faits ont donc le même caractère; notre croyance à notre durée, à la durée des êtres extérieurs et à une durée éternelle, est une croyance également universelle et nécessaire dans toutes ses parties.

Faisons une observation sur le langage que nous employons ici. Le mot temps est employé dans deux significations différentes : celle de durée finie et celle de durée infinie. Peu importe, pourvu qu'on ne confonde pas les notions; mais nous devons remarquer que c'est à la durée finie que s'applique ordinairement le mot de temps. La durée des êtres et la nôtre sont finies; cette durée est le temps. La durée infinie s'appelle l'éternité. Le temps est dans l'éternité comme l'espace est dans l'immensité.

Maintenant la notion du temps, soit fini, soit infini, est-elle une notion générale et abstraite?

Est-ce une notion générale? non; car ce n'est pas une notion abstraite.

La généralisation suppose l'abstraction. L'abstraction

est la conception d'une qualité séparée de son sujet. Il faut abstraire d'abord pour pouvoir généraliser ; la généralisation ajoute un nouveau procédé à l'abstraction, celui d'embrasser et de réduire à une unité fictive les qualités semblables abstraites de plusieurs sujets. L'abstraction est la conception d'une qualité séparée de son sujet, c'est-à-dire n'existant pas ; car nulle qualité ne peut avoir d'existence réelle que dans un sujet : qui dit abstraction dit donc qualité non existante. Or la notion que nous avons et de notre durée et de la durée extérieure et de l'éternité implique la croyance à l'existence réelle de ces trois sortes de durées, c'est-à-dire de la durée en elle-même, et cela, quand même tous les êtres qui durent seraient détruits. Un autre caractère de l'abstraction, c'est qu'elle est libre. Je puis considérer à volonté une couleur dans son sujet ou hors de son sujet. La notion du temps a un caractère tout différent : elle est nécessaire. Il m'est imposible de ne pas concevoir le temps comme différent de moi et de tous les êtres qui en participent. Singulière abstraction que celle qui serait nécessaire et qui emporterait avec elle la croyance nécessaire à l'existence !

Passons à une autre question : Quel est l'ordre de génération et quelle est l'origine des trois faits que nous venons de constater ? Quel est celui qui se présente à nous le premier, et dans quel ordre se succèdent-ils ? Il est évident que, si nous n'avions pas de mémoire, nous n'aurions aucune notion de notre durée, et sans la notion de notre durée, nous n'aurions la notion d'aucune autre. Nous nous apercevons les premiers sur le théâtre du temps ; la notion du temps nous est d'abord donnée en nous mêmes ; par conséquent, la durée nous apparait d'abord

comme finie ; ensuite elle nous apparaît plus étendue dans les objets extérieurs ; enfin nous la concevons infinie, éternelle.

Mais comment allons-nous d'une de ces notions à l'autre? Nous avons démontré que ce passage ne pouvait être opéré ni par l'abstraction ni par la généralisation. Deux hommes éminents qui m'honorent de leur amitié, qui me soutiennent de leurs conseils, M. Maine de Biran, dans de profonds mémoires qu'il a bien voulu me communiquer [1], et M. Royer-Collard dans ses belles leçons [2], ont appelé *induction* le procédé qui, après la conception de notre propre durée, nous fait concevoir la durée extérieure et la durée éternelle. Je n'examine point si ce mot est bien approprié au fait en question ; je remarque seulement que Bacon l'a employé dans une autre acception, qu'il ne lui faut pas supposer ici. L'induction de Bacon est ce procédé de l'esprit qui tire de l'expérience une loi pour l'avenir, qui, de ce que le même fait s'est répété douze fois, par exemple, avec les mêmes circonstances, conclut qu'à l'avenir il se produira encore de la même manière. Cette induction n'a rien de commun avec celle dont parlent MM. Maine de Biran et Royer-Collard. Une fois cette distinction établie, on peut employer, si on veut, le mot induction. Pour nous, nous demeurons étroitement attachés aux faits eux-mêmes, et nous nous bornons à dire que la même loi qui nous fait conclure de la succession des phénomènes intérieurs de sentiment et de pensée,

1. Œuvres philosophiques, 4 vol. t. I[er] : *Examen des leçons de M. Laromiguière; article de Leibnitz, et Réponses*, p. 388.
2. Œuvres de Reid, t IV, p. 273-284 et 379-394.

attestée par la mémoire, l'existence d'une durée finie qui est la nôtre, nous fait conclure également de la succession des phénomènes extérieurs une durée extérieure, et de toute succession possible de phénomènes une durée éternelle[1].

Il est démontré que l'homme croit à l'éternité; il faut donc que le philosophe accepte cette croyance. On veut bien convenir que l'esprit humain a la notion de durée éternelle; mais on demande si cette notion n'est pas illusoire: de ce que vous croyez à un objet, dit-on, s'ensuit-il que l'objet de votre croyance existe?

A cela nous répondons que si l'on veut révoquer en doute l'autorité du principe qui nous fait passer de notre durée à la durée éternelle, on détruit une loi de notre nature; et si celle-là, pourquoi pas aussi toutes les autres? Pourquoi ne détruit-on pas la loi qui nous fait croire à la réalité de notre propre durée? Pourquoi ne détruit-on pas la mémoire elle-même, qui n'a pas de meilleurs titres pour être conservée? Mais toucher à la mémoire, c'est s'en prendre au raisonnement, qui ne peut agir sans elle; c'est attaquer toutes les autres facultés qui n'ont pas d'autres garanties de certitude. Il n'y a pas de milieu: « on ne fait point au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, répétait sans cesse mon illustre prédécesseur, il l'envahit tout entier[2]. »

Soit: dira-t-on, nous admettons la durée éternelle; mais qu'est-ce que cette durée? Quelle est sa nature? A

1. Voyez plus haut p. 148. Dans l'examen du système de Locke, tome III de la 2e série, leçon XVIIIe, nous avons réduit cette prétendue induction à une application nouvelle, mais parfaitement régulière, de principes connus.

2. Œuvres de Reid, t. IV, p. 451.

quoi je pourrais répondre : Je n'en sais rien. Les philosophes écossais ont prétendu qu'il fallait s'en tenir à cette réponse. Bien des philosophes n'ont pas été aussi sages ou aussi timides. Parmi les opinions célèbres sur la nature de la durée, j'ai déjà cité celle de Newton et de Clarke. Selon eux, si l'éternité était une chose en soi, elle serait Dieu ; elle ne peut donc être qu'un attribut de Dieu ; Dieu constitue le temps et l'espace, et c'est sur cette croyance de l'éternité, commune à tous les hommes, que Clarke fonde sa preuve *à priori* de l'existence de Dieu. J'ai, dit-il, la notion certaine de l'éternité ; or, l'éternité ne peut être qu'un attribut de Dieu ; donc Dieu existe. Reid s'explique avec une médiocre estime sur cette opinion de Newton et de Clarke : « Je ne sais, dit-il, si cette philosophie est aussi solide que sublime. » Du moins elle n'infirme en rien les résultats obtenus par la plus sévère psychologie ; et c'est à ces résultats modestes mais assurés que nous nous attachons ici, sans désespérer toutefois de conclusions plus hautes.

Il est encore une autre question, délicate et difficile, celle de la mesure du temps : nous nous bornerons à l'indiquer.

Une source abondante d'erreurs est de confondre ici la mesure avec la chose mesurée. La chose mesurée est la durée ; nous concevons la durée comme égale et uniforme, c'est-à-dire que nous croyons que le temps s'écoule uniformément pour tous les hommes, qu'il ne va pas plus vite pour l'un que pour l'autre. Cette croyance est profondément gravée dans l'esprit de tous les hommes ; ils sont sûrs, par exemple, que si deux montres, mises dans une chambre au même moment et retirées au même moment,

marquent un temps écoulé différent, ils sont sûrs, dis-je, que l'une des deux montres se trompe et que le temps s'est écoulé uniformément pour elles comme pour tous les êtres. Cette croyance à l'uniformité de l'écoulement du temps fait que nous demandons aux hommes le même compte de leur temps, loi injuste si le temps dure une heure pour l'un et deux heures pour l'autre. Toute la vie humaine implique la supposition de l'uniformité et de l'égalité de la durée.

Or, pour mesurer une chose uniforme, il faut une mesure uniforme aussi : cela est évident de soi-même ; mais, quelle sera cette mesure uniforme ?

On l'a placée dans le mouvement. Mais le mouvement ne saurait être au moins la mesure primitive du mouvement ; car je ne connais le mouvement qu'à la condition de connaître le dehors et l'étendue, puisque évidemment sans étendue il n'y aurait pas de mouvement. C'est une chose certaine que nous pouvons nous souvenir sans connaître le dehors ; et si nous nous souvenons, nous connaissons la durée, et par conséquent nous la mesurons. Le mouvement ne saurait donc être la mesure primitive du temps, puisque le temps a été ou a pu être mesuré par nous avant que nous connussions le mouvement.

Ainsi cette première hypothèse n'est point admissible ; il faut que la mesure du temps soit en nous. Maintenant peut-on dire que la mesure que nous cherchons soit la succession do nos idées ? Non, car il faudrait que tous les hommes eussent le même nombre d'idées qui se succédassent également ; or, il est sûr qu'il y a des hommes qui ont cent idées pendant que d'autres n'en ont pas dix ;

et cependant tous croient à la même durée. La succession des idées est donc une mesure inégale ; elle n'est donc point la mesure vraie du temps.

Où donc trouver cette mesure? Elle est en nous, qui sommes la seule unité véritable ; elle est dans l'activité constante de l'esprit. Telle est la théorie que M. Maine de Biran a le premier trouvée, et que M. Royer-Collard a mise dans tout son jour [1]. Les idées varient, elles ne peuvent mesurer également le temps ; mais notre activité incessante mesure et mesure seule le temps, parce que, seule, elle exprime la vraie unité. Cette vraie unité est celle du moi. Or, le caractère essentiel du moi, c'est l'activité, et excellemment celle du moi. L'acte de la volonté le plus simple possible est l'instant indivisible, c'est-à-dire l'unité du temps, c'est-à-dire encore la mesure rigoureusement égale du temps. L'acte simple de la volonté, voilà donc la mesure égale et primitive du temps ; toutes les autres mesures dérivent de celle-là, et celle-là nous la portons tous en nous-mêmes. Encore une fois, je ne traite pas la question, je me contente de marquer la solution qui en a été donnée par deux hommes illustres que je considère comme mes maîtres et comme ceux de la philosophie de notre temps.

Mais je m'arrête, et j'aurais déjà dû le faire plus tôt. Le temps fuit, et à peine quelques leçons nous restent-elles pour récapituler et présenter dans leur ensemble les résultats obtenus dans le cours de cette année, avec les principes auxquels ils se rattachent et la méthode qui les a donnés.

1. *Œuvres de Reid*, t. IV, p. 394 411. Voyez notre Examen de Locke, leçon XVIIIe du t. III de la 2e série.

HISTOIRE

DES PRINCIPAUX SYSTÈMES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

ET PARTICULIÈREMENT DU SYSTÈME DE KANT

SUR LA NATURE, L'ORIGINE ET LA LÉGITIMITÉ DE NOS CONNAISSANCES

DANS L'ORDRE INTELLECTUEL ET DANS L'ORDRE MORAL.

Année 1816-1817.

PROGRAMME DU COURS.

DIVISION ET CLASSIFICATION DES QUESTIONS MÉTAPHYSIQUES.

Division.

Toutes les questions métaphysiques sont renfermées dans les trois suivantes :

1° Quelle est la nature, quels sont les caractères actuels des connaissances humaines dans l'intelligence développée ?

2° Quelle est leur origine, quels sont leurs caractères primitifs?

3° Quelle est leur valeur et leur légitimité ?

Les questions de l'état *actuel* et de l'état *primitif* des connaissances humaines les considèrent dans l'esprit humain, dans le *sujet* où elles résident, c'est-à-dire, sous un point de vue *subjectif.*

La question de la valeur et de la *légitimité* des connaissances humaines les considère relativement à leur *objet*, c'est-à-dire sous un point de vue *objectif.*

Classification.

1° Il faut traiter l'actuel avant le primitif; car en commençant par le primitif, on pourrait bien n'obtenir qu'un faux primitif,

qui ne rendrait qu'un actuel hypothétique, dont la légitimité serait seulement celle d'une hypothèse.

2° Il faut traiter la question de l'état actuel et primitif de nos connaissances avant celle de leur légitimité ; car les premières questions appartiennent au système subjectif, et la seconde au système objectif, et l'on ne peut connaître l'objectif avant le subjectif.

Toutes nos connaissances subjectives étant des faits de conscience, des phénomènes, on appelle *psychologie* ou *phénoménologie* la science du subjectif, primitif et actuel.

L'étude de nos connaissances objectives les considérant relativement à leur objet, c'est-à-dire relativement à des existences réelles, s'appelle *ontologie*. Tout objectif est *transcendant* par rapport à la conscience, et l'appréciation de la légitimité des principes par lesquels nous atteignons l'objectif, s'appelle *logique transcendante*.

La science entière porte le nom de *métaphysique*.

SYSTÈME SUBJECTIF. — PSYCHOLOGIE OU PHÉNOMÉNOLOGIE.

De l'actuel et du primitif.

De l'Actuel.

De la méthode psychologique et de l'observation intérieure.

De la division et de la classification des connaissances humaines d'après la distinction de leurs caractères actuels.

Vices de plusieurs classifications.

Vraie classification : distinction des connaissances humaines d'après leurs caractères de contingence et de nécessité.

Système de l'empirisme. Réfutation de l'empirisme hors des limites du contingent.

Théorie des principes nécessaires.

Des caractères qui accompagnent celui de nécessité.

Question de l'énumération des connaissances nécessaires. Difficultés de cette énumération.

Qu'elle n'a été essayée dans la philosophie moderne par aucun philosophe avant le XVIIIe siècle. Descartes, Malebranche, Leibnitz, distinguent les vérités nécessaires des vérités contingentes, mais sans les décrire ni les compter.

Exposition de la doctrine de Reid sur les vérités nécessaires ou premiers principes : *lois constitutives de l'esprit humain.*

De son propre aveu, Reid ne les a point épuisées.

Kant : *formes de la sensibilité, catégories de l'entendement, idées de la raison.*

Le professeur n'a point donné la liste complète des vérités nécessaires, et s'est contenté de décrire avec exactitude les caractères actuels des principes suivants :

Principe des substances ainsi énoncé : Toute qualité suppose un sujet, un être réel.

Principe d'unité : Toute pluralité suppose unité.

Principe de causalité : Tout ce qui commence d'exister a une cause.

Principe des causes finales : Tout moyen suppose une fin.

Du Primitif.

Distinction de l'ordre de déduction des connaissances humaines et de leur ordre d'acquisition, de l'ordre rationnel ou logique et de l'ordre chronologique ou psychologique.

De là le double sens du mot primitif : un principe peut être primitif ou logiquement ou psychologiquement.

Primitif logique.

Les principes contingents ont un primitif logique ; la certitude du principe général repose sur celle des faits particuliers dont il est la somme.

Au contraire, les principes nécessaires n'ont point et ne peuvent avoir d'antécédent logique, nul fait particulier ne pouvant fonder le nécessaire.

Primitif psychologique.

Les principes généraux contingents ont leur primitif psychologique dans un fait individuel et déterminé.

Les principes nécessaires ont aussi leur primitif psychologique individuel et déterminé ; car rien ne nous est donné primitivement sous un type universel et abstrait ; mais tout primitif est individuel et déterminé ; or, tout primitif psychologique étant un fait individuel et déterminé, et tout fait individuel étant un fait du moi, c'est dans le moi, c'est-à-dire dans les modifications ou les déterminations individuelles du moi, attestées par la conscience, que se trouve l'origine psychologique de toutes nos connaissances.

Mais il y a cette différence entre le primitif d'un principe contingent et celui d'un principe nécessaire, que l'un a besoin de nouveaux faits plus ou moins semblables, et jamais identiques puisqu'ils sont tous individuels et déterminés, pour engendrer le principe général contingent, qui n'est autre chose que le résultat comparatif d'un certain nombre de diversités individuelles; tandis que, pour engendrer le principe nécessaire, le fait individuel et déterminé, qui lui sert d'antécédent psychologique, n'a pas besoin de nouveaux faits et le contient déjà tout entier. En un mot, les principes contingents ont un primitif psychologique multiple dans une succession de faits individuels comparés; les principes nécessaires ont ou peuvent avoir un primitif psychologique dans un fait unique.

Le nœud de la difficulté et de la contradiction apparente qui se rencontre ici est dans cette vérité, base du système intellectuel, savoir : qu'il y a des faits individuels composés de deux parties, dont la première est individuelle et déterminée, et la seconde, bien qu'individuelle et déterminée dans son rapport avec la première, n'est cependant, considérée en elle-même, ni individuelle ni déterminée.

Exemple.

L'énergie de ma volonté produit un mouvement interne qu'il ne s'agit point ici de décrire avec précision.

Ce fait individuel et déterminé dans sa totalité se résout en deux éléments très-distincts : d'abord une volonté individuelle, celle du moi; un mouvement individuel, dont l'intensité se mesure par celle de la volonté et en dépend; plus, un rapport du mouvement produit à la volonté productrice.

La première partie de ce fait, qui embrasse le déterminé de l'effet et de la cause, est personnelle et relative au moi; elle varie avec ses deux termes; elle est la partie empirique du fait. Quand l'abstraction rassemble sous un même point de vue les diversités successives de cette partie empirique, elle en compose une idée générale; et la possibilité où nous sommes aujourd'hui d'appliquer cette idée générale à un certain nombre de cas particuliers constitue ce que nous appelons un principe général contingent

Mais la seconde partie du fait, c'est-à-dire le rapport de telle cause déterminée à tel effet déterminé, quoique individualisée dans la première, en est distincte. Faites varier les termes indi-

duel, le rapport reste le même ; faites enfin abstraction de l'individualité de la cause et de l'effet, le rapport de cause à effet reste dans l'esprit. Cette seconde partie du fait en est la partie absolue.

Or, dès que le fait complexe en question tombe sous ma conscience, je ne suis pas libre de faire ou de ne pas faire abstraction de sa partie individuelle; cette abstraction s'opère indépendamment de ma volonté, et j'ai immédiatement la conception du rapport de cause à effet.

Ce rapport, qui était contingent dans le fait complexe parce qu'il était attaché à une cause et à un effet déterminés et par là contingents, n'en est pas plus tôt séparé qu'il m'apparaît absolu et nécessaire.

Aussitôt que j'ai la notion du rapport nécessaire de cause à effet, j'ai le principe de causalité, c'est-à-dire je suis dans l'impossibilité de ne pas appliquer à tous les cas possibles la notion du rapport nécessaire que j'ai obtenue par l'abstraction de la partie individuelle du fait concret.

Cette abstraction n'est pas la même que celle qui, dans la formation des connaissances contingentes, donne l'idée générale ; celle-ci procède à l'aide de la comparaison et de la généralisation, nous l'appelons abstraction *comparative ;* celle-là procède par la simple séparation des deux parties d'un seul et même fait; c'est pourquoi nous l'appelons abstraction *immédiate.*

Le procédé abstractif immédiat n'opère que sur un seul fait, ou du moins on ne voit pas qu'un second ou un troisième fait puisse donner plus que le premier, et il agit inévitablement, tandis que l'autre abstraction a besoin de plusieurs faits ; et de plus elle est volontaire ; car, qui voudrait ne pas comparer ne généraliserait jamais.

Vue générale de l'origine et de la génération des principes contingents et des principes nécessaires :

CONTINGENT.	NÉCESSAIRE.
1° *Primitif psychologique.*	1° *Primitif psychologique.*
Fait individuel.	Fait individuel composé d'une partie empirique individuelle et d'une partie absolue.
Succession de plusieurs faits individuels.	Point de succession.

Procédés : abstraction, comparaison, généralisation.

Résultat : idée générale.

2° *Actuel.*

Possibilité d'appliquer l'idée générale à un certain nombre de cas, ou principe général.

Procédés : abstraction immédiate. Élimination de la partie empirique et dégagement de la partie nécessaire.

Résultat : idée nécessaire.

2° *Actuel.*

Impossibilité de ne pas appliquer cette idée à tous les cas, ou principe nécessaire.

Comme le professeur n'a pas cherché à déterminer rigoureusement le nombre et l'ordre des principes nécessaires, il ne cherche pas non plus à déterminer ni l'origine de tous les principes ni les diverses facultés à l'exercice desquelles ils sont attachés.

Cependant il a reconnu l'origine des principes nécessaires de substance, d'unité, de causalité, et des causes finales, parce qu'il avait décrit spécialement les caractères actuels de ces principes, et parce que ces principes embrassent et constituent toute la vie intellectuelle.

FAITS PRIMITIFS INTERNES.

CONTINGENT.

1° Affection ou volition et en général modification déterminée ; rapport ; moi.

2° Succession d'affections ou de volitions et en général pluralité déterminée ; rapport ; moi identique et un.

3° Fait volontaire et en général effet voulu déterminé ; rapport ; pouvoir et vouloir du moi.

4° Volition intentionnelle et en général direction déterminée du pouvoir volontaire, c'est-à-dire moyen déterminé ; rapport ; fin déterminée.

NÉCESSAIRE.

1° Élimination de la modification et du moi ; dégagement du rapport nécessaire d'attribut à sujet.

2° Élimination de la pluralité déterminée et du moi identique et un ; dégagement du rapport nécessaire de pluralité à unité.

3° Élimination de l'effet voulu déterminé et du moi ; dégagement du rapport nécessaire de cause à effet.

4° Élimination du moyen et de la fin déterminée ; dégagement du rapport nécessaire de moyen à fin.

Le principe d'identité et d'unité se rattache au principe des substances, comme le principe d'intentionalité se rattache à celui de causalité.

L'absolu, étant avant nous, nous domine primitivement, sans nous apparaître primitivement dans sa forme pure, et nous force

d'abord de concevoir, sous une qualité déterminée, un être déterminé qui est le moi. Mais aussitôt que le rapport nous a été suggéré par la force même de l'absolu dans un concret primitif déterminé, dont le moi est un des termes, il se dégage du moi, nous apparaît sous sa forme pure et dans son évidence universelle. Il en est de même de la révélation de l'identité du moi par le principe d'unité dans la mémoire.

La révélation primitive de l'existence du moi et de sa durée dans la conscience et la mémoire par les principes absolus de substance et d'unité, est le lien primitif qui joint l'ontologie à la psychologie et la première lumière qui éclaire l'objectif dans le subjectif.

SYSTÈME OBJECTIF. — ONTOLOGIE ET LOGIQUE.

Objets externes de nos connaissances; moyens par lesquels nous y arrivons; légitimité de ces moyens.

AME. — MATIÈRE. — DIEU.

Ame.

L'âme, ou le moi réel et substantiel, est objective, car elle ne tombe pas sous l'œil de la conscience. Examen de l'opinion qui fait du moi un phénomène ou une succession de phénomènes.

La connaissance de l'âme ou du moi réel et substantiel est le résultat de l'application du principe des substances.

Application primitive et non pas logique, qui donne un être déterminé, moi; fait primitif, composé d'une modification individuelle, d'un moi, et d'un rapport individualisé dans ses deux termes, mais qui enveloppe un rapport fondamental et essentiel entre la modification et l'être.

Distinction du jugement primitif et du jugement logique partant d'un principe logique, c'est-à-dire indéterminé, pour arriver à une conséquence logique et indéterminée.

Le moi identique et un nous est manifesté par un jugement primitif qui intervient dans la mémoire, comme le moi par un jugement qui intervient dans la conscience.

Examen de l'opinion qui fait apercevoir le moi identique et un par la conscience.

Le jugement primitif d'identité enveloppe le rapport nécessaire de pluralité à unité, de succession à durée.

Matière.

Le principe de causalité, recueilli dans un fait primitif de conscience et devenu principe nécessaire et absolu, nous fait concevoir, dans certains cas, des causes extérieures. L'intervention de la perception externe nous manifeste, pour ainsi dire, le comment de ces causes, à savoir l'étendue. Le principe des substances, recueilli dans le fait primitif du moi et devenu principe absolu, nous suggère nécessairement la conception d'un être réel sous l'étendue, laquelle nous apparaît alors comme la qualité première d'une substance que nous appelons matière.

Les causes externes, c'est-à-dire les qualités de la matière, varient; mais le principe d'identité et d'unité, recueilli dans le jugement de la mémoire, et devenu principe absolu, nous suggère nécessairement la conception d'un être identique au milieu des variations de ces qualités.

Dieu.

L'expérience ne permettant pas d'attribuer à la matière la causalité intentionnelle, et ne lui laissant que des pouvoirs ou forces physiques, les principes de causalité et d'intentionalité persistent, et, aidés par le principe d'unité, nous font placer la causalité et l'intentionalité véritable dans une seule cause suprême, que le principe des substances nous fait concevoir comme un être réel et substantiel, lequel est Dieu.

LÉGITIMITÉ DE NOS MOYENS DE CONNAITRE.

Pour infirmer la certitude de l'existence des objets de nos connaissances, on dit que les principes qui nous les donnent, étant des principes subjectifs, ne peuvent avoir une autorité objective.

Entend-on par subjectif ce qui est relatif à tel sujet, et par objectif ce qui est absolu? Alors, il est faux que nous ayons obtenu l'objectif par des principes subjectifs. Qu'est-ce que le principe de causalité, par exemple? Le principe de causalité est l'impossibilité de ne pas appliquer à tous les cas possibles la notion de rapport nécessaire d'effet à cause. Mais ce rapport nécessaire, nous l'avons obtenu en faisant abstraction du moi. Le principe de causalité n'est point subjectif, dans ce sens qu'il n'est point relatif à tel ou tel sujet individuel. Quand donc ce principe nous fait concevoir l'existence de Dieu, par exemple, nous ne croyons pas à l'absolu sur la foi du relatif, à l'objectif sur la foi

du subjectif; mais nous croyons à l'absolu sur la foi de l'absolu, à l'objectif sur la foi de l'objectif.

Les principes qui nous donnent les existences, nous les donnent donc légitimement; car l'absolu donne légitimement l'absolu.

Si l'on entend par subjectif tout ce qui est interne, et par objectif tout ce qui est externe, il est vrai de dire en ce sens que nous croyons à l'objectif sur la foi du subjectif. Mais comment serait-il possible que nous connussions les existences externes par un principe qui ne fût pas interne? C'est moi qui connais; or, je suis un être déterminé qui ne connaît et ne peut connaître qu'en moi-même.

Un principe ne perd pas son autorité parce qu'il apparaît dans un sujet déterminé. De ce qu'un principe absolu tombe sous la conscience du moi, il ne s'ensuit pas qu'il devienne par là relatif au moi. L'absolu apparaît nécessairement dans le déterminé, l'universel dans l'individuel, le nécessaire dans le contingent, la personne intelligente dans le moi, l'homme dans l'individu, la raison dans la conscience, l'objectif dans le subjectif.

MORALE. — DIVISION ET CLASSIFICATION DE NOS RECHERCHES MORALES.

Division.

Toutes les questions morales sont renfermées dans les trois questions suivantes :

1° Quels sont les caractères actuels des principes moraux?

2° Quelle est leur origine?

3° Quelle est leur légitimité?

Les deux premières questions considèrent les principes moraux en eux-mêmes dans le sujet où ils résident, c'est-à-dire sous un point de vue subjectif. C'est la morale proprement dite.

La troisième question les considère relativement aux conséquences qui en dérivent et aux objets qu'ils nous découvrent, c'est-à-dire sous un point de vue objectif. C'est la religion proprement dite.

Classification.

1° Il faut traiter l'actuel avant le primitif; car, en commençant par le primitif, on pourrait bien n'obtenir qu'un faux primitif, qui ne rendrait qu'un actuel hypothétique, dont la légitimité serait seulement la légitimité d'une hypothèse.

2° Il faut traiter la question de l'état actuel et primitif de nos connaissances avant celle de leur légitimité ; car les deux premières questions appartiennent au système subjectif, et la troisième au système objectif, et l'on ne connaît l'objectif que par le subjectif.

On ne va donc point de la religion à la morale, mais de la morale à la religion; car, si la religion est le complément et la conséquence nécessaire de la morale, la morale est la base, le principe nécessaire de la religion.

La science du subjectif moral, actuel et primitif, est la psychologie morale, qui s'appelle aussi phénoménologie morale, parce qu'elle se borne à constater et à décrire les faits de conscience, les phénomènes intérieurs.

La science de l'objectif moral, s'occupant d'existences réelles, est la partie morale de l'ontologie. Tout objectif surpassant l'observation est appelé transcendant, et l'appréciation de la légitimité des principes moraux avec lesquels nous atteignons l'objectif moral, est la logique transcendante de la morale.

La science entière porte le nom de philosophie morale.

SYSTÈME MORAL SUBJECTIF. — PSYCHOLOGIE, OU PHÉNOMÉNOLOGIE MORALE. — ACTUEL ET PRIMITIF.

Actuel.

Question de la classification de nos principes moraux.

Classification de nos principes moraux d'après la distinction de leur contingence et de leur nécessité.

Théorie des principes moraux contingents.

Dans la classe des principes moraux contingents on peut ranger des faits qui ne sont point des principes, mais des sentiments, des mouvements, des instincts, que leur variabilité rapproche des principes moraux contingents.

Les instincts moraux sont relatifs à l'expansion, comme la pitié, la sympathie ; ou relatifs à la concentration, comme l'horreur du malaise, l'amour du bien-être, l'amour de soi.

Les principes moraux contingents ne sont que la passion généralisée, l'instinct érigé en principe rationnel.

Les principes généraux qui se rapportent à l'instinct d'expansion forment ce qu'on peut appeler la morale du sentiment, mo-

rale mobile et non obligatoire. Morale de la pitié, de la sympathie, de la bienveillance considérée comme sentiment.

Les principes généraux qui se rapportent à l'amour de soi constituent le système de l'amour propre, la morale de l'intérêt, morale mobile et non obligatoire.

Énonciation du principe fondamental de la morale de l'intérêt : ne considérez une action à faire que dans son rapport à votre bonheur personnel.

Énumération des principes généraux les plus importants qui composent la morale de l'intérêt : faire le bien, éviter le mal, dans l'espoir ou la crainte des récompenses ou des châtiments humains; faire le bien, éviter le mal, dans l'espoir ou la crainte des récompenses ou des châtiments célestes; faire le bien, éviter le mal, dans la crainte du mépris, et même des remords, pour recueillir les plaisirs d'une bonne conscience et le bonheur intérieur.

Que tous les principes généraux contingents se rapportent en dernière analyse à la sensibilité.

Théorie du principe nécessaire de la morale.

Qu'il y a en nous un principe moral nécessaire, universel, qui embrasse tous les temps, tous les lieux, le possible comme le réel. Principe du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Ce principe éclaire les actions et les qualifie. Raison morale.

Caractère spécial de ce principe : l'obligation. De là la loi morale.

Énonciation de la loi morale: fais le bien pour le bien ; ou plutôt, veux le bien pour le bien. La loi morale s'applique surtout aux intentions.

Le principe moral étant universel, le signe, le type extérieur auquel on reconnaît qu'une résolution est conforme à ce principe, est l'impossibilité de ne pas ériger le motif immédiat de cette résolution en une maxime de législation universelle. Casuistique morale.

Des différentes applications de la raison morale, c'est-à-dire des différents devoirs. Devoirs envers Dieu quand son existence est connue, envers les autres et envers nous-mêmes.

Fondement du principe stoïque de l'égalité des devoirs.

Les devoirs envers nous-mêmes sont aussi vrais, aussi certains, aussi obligatoires que les autres, parce qu'ils ne se rapportent

pas au moi sensible, mais à l'homme, à la dignité de la personne morale, qui seule a des devoirs; dans ce sens, on pourrait dire que tous les devoirs sont des devoirs envers nous-mêmes.

De la liberté.

Deux preuves invincibles de la liberté : la raison et la conscience.

La loi morale implique logiquement une volonté libre. Le devoir suppose le pouvoir. Placé entre la passion qui l'entraîne et la loi morale qui lui commande, l'homme devait être pourvu d'une force de résolution volontaire qui pût résister à l'une et obéir à l'autre. Corrélation de la liberté et de la loi dans l'économie de la vie morale.

De plus la liberté est un fait psychologique.

Analyse de l'action libre. L'énergie volontaire et libre ne tombe pas sous le principe de causalité qui de cause en cause rattache tous les phénomènes à une cause unique et première ; loin de là, la puissance causatrice de la volonté est pour nous la source même, le fondement de ce principe.

Distinction de la volonté et du désir. Désir, modification passive de la sensibilité ; volonté libre, force propre de l'homme.

La volonté regarde la vertu, comme le désir regarde le bonheur.

Principe du mérite et du démérite.

Non-seulement nous aspirons sans cesse au bonheur, comme êtres sensibles, mais quand nous avons bien fait, nous jugeons, comme êtres intelligents et moraux, que nous sommes dignes du bonheur. Principe nécessaire du mérite et du démérite, origine et fondement de toutes nos idées de châtiment et de récompense; principe trop souvent confondu ou avec le désir du bonheur ou avec la loi morale.

Voilà pourquoi la question du souverain bien n'a pas encore été parfaitement résolue : on a cherché à une question complexe une solution unique.

Solution épicurienne : entière satisfaction du désir du bonheur.

Solution stoïque : parfait accomplissement de la loi morale;

La véritable solution est dans l'harmonie de la vertu et du bonheur mérité par elle.

Mais les deux éléments de la solution ne sont pas égaux. Le bonheur est la conséquence, la vertu est le principe.

Question du bien et du mal moral et physique.

La somme du bien moral l'emporte incontestablement sur celle du mal moral, car la société subsiste; mais de grands philosophes, Kant, par exemple, ont pensé que la somme du mal physique l'emporte sur celle du bien physique, surtout dans la destinée de l'homme d'honneur.

En effet, la vertu n'existe qu'à ce titre que les passions seront combattues et surmontées.

Quand la sympathie nous entraîne à soulager un infortuné, cette action a quelque chose de délicieux, car loin d'être le sacrifice d'une passion, elle est l'ouvrage et la satisfaction d'une passion, noble, il est vrai, mais naturelle. Beau moral. Mais nous n'avons pas toujours une passion naturelle au service de la loi morale; presque toujours il faut sacrifier nos affections, et quelquefois nos affections les plus chères. Combat moral. Tristesse de l'homme. Sublime moral.

Mais quand le mal physique serait encore plus considérable, quand la nécessité du sacrifice serait et plus fréquente et plus dure, il ne faudrait pas moins s'y soumettre; car la loi morale est indépendante de la sensibilité.

De même en présence de la vertu malheureuse, le principe du mérite et du démérite prononce encore que le bonheur est dû à la vertu.

Situation morale de l'homme sur la terre.

Primitif.

La question du primitif en morale est la même qu'en métaphysique, et elle a la même solution.

Il faut aussi y distinguer le primitif logique du primitif psychologique.

Principes contingents.

Le principes contingents dont se compose la morale de l'intérêt, celui-ci, par exemple: faire le bien, éviter le mal, dans l'espoir ou la crainte des châtiments et des récompenses, ont leur antécédent logique dans la succession des faits individuels et déterminés dont ils sont la somme.

Ils ont leur antécédent psychologique dans un fait individuel et déterminé, qui est toujours une modification passive de la sensibilité.

Principes nécessaires.

Ils ne peuvent avoir d'antécédent logique; sans quoi, il faudrait rechercher la valeur de cet antécédent, et toujours ainsi: leur valeur est en eux-mêmes. Mais ils ont un antécédent psychologique dans un fait individuel complexe.

Description du fait complexe individuel. Une partie individuelle, empirique; une autre partie absolue; l'une relative au moi, l'autre à la personne morale.

Élimination de la partie empirique ou du moi.

Dégagement de la partie absolue ou de la personne morale.

Abstraction immédiate qui dégage l'absolu du variable, distincte de l'abstraction comparative qui engendre le principe général contingent.

L'absolu n'est point relatif au moi, à l'individu, quoiqu'il apparaisse dans l'individu, dans le moi. Aussitôt que l'absolu moral a été dégagé du fait individuel et variable auquel il est mêlé d'abord, il apparaît sous un type universel et pur, embrassant tous les temps, tous les lieux, tous les êtres, le possible comme le réel.

SYSTÈME OBJECTIF MORAL OU SYSTÈME RELIGIEUX.

Logique transcendante.

L'absolu apparaît dans la conscience, mais il y apparaît indépendant de la conscience et du moi; et c'est à ce titre qu'il oblige la personne morale, qui est en nous un fragment de la nature morale universelle.

L'absolu n'étant pas relatif au moi, a une valeur légitime hors du moi qui l'aperçoit, mais qui ne le constitue pas.

Examen de la distinction de la raison spéculative et de la raison pratique. Unité de la raison, et réfutation de la doctrine de Kant sur la valeur différente des principes spéculatifs et des principes pratiques.

En métaphysique, les principes absolus de causalité, d'intentionalité, de substance et d'unité, nous ont conduits à la connaissance de Dieu comme cause intentionnelle, une et substantielle; quatre principes absolus nous ont donné l'être absolu, Dieu.

En morale, nous avons reconnu deux principes absolus, le prin-

cipe moral obligatoire et le principe nécessaire du mérite et du démérite. Ces deux principes, qui apparaissent à ma conscience comme absolus, ont, comme les premiers, une portée transcendante, et me révèlent des existences placées hors de moi. Rien de plus naturel et de plus légitime, puisqu'ils n'appartiennent pas au moi. Comme on a admis, en métaphysique, la légitimité des principes absolus, il faut admettre de même, en morale, la légitimité de principes qui sont de la même nature.

Examinons quelles sont les conséquences rigoureuses qui découlent des principes absolus de la morale; voyons quelles existences nouvelles ils nous manifestent, ou quels caractères nouveaux ils impriment à celles que nous avons déjà obtenues. Antérieurement à la morale, nous avons obtenu Dieu, cause une, intentionnelle et substantielle, à l'aide de quatre principes qui avaient leur fondement psychologique dans la causalité intentionnelle, l'unité et la substance du moi. Mais, non-seulement je suis une cause intentionnelle et substantielle, je suis encore un être moral. Je suis donc forcé de transporter dans l'auteur suprême de mon être un nouveau caractère. Dieu n'est plus seulement pour moi le créateur du monde physique, mais le père du monde moral. L'auteur d'un être juste ne peut être injuste; c'est en lui que doit résider la justice à son plus haut degré et dans son modèle suprême. Ce n'est donc pas la volonté divine qui me révèle la loi du devoir, c'est la loi du devoir qui me révèle la justice de la volonté divine.

Nouvelle application du principe de causalité, d'intentionalité et de substance. Dieu, substance et raison première et dernière de la justice, idéal de la sainteté, saint des saints.

Retour sur l'univers. Obscurité de l'univers sans la supposition d'un Dieu juste.

Quand, détournant les yeux du spectacle de l'univers, je les reporte sur moi-même, la justice divine m'apparaît dans le principe de justice au fond de ma conscience. Je me dis que Dieu ayant fait le monde, a dû le faire d'après les lois de la justice suprême; de sorte que le monde extérieur, fût-il encore plus obscur, et livré à plus de désordres apparents, en présence même de ces désordres, le principe absolu de la justice, dirigé par celui de la causalité, me ferait dire encore avec confiance : ce que je vois et ce que je ne vois pas, tout est non-seulement pour le mieux, mais tout est bien, parfaitement bien, car tout est ordonné ou permis par une cause juste et toute-puissante.

Le principe de justice, transporté de moi à Dieu, fait luire la justice sur l'univers; le jugement du mérite et du démérite, transporté de moi à Dieu, me fournit de nouvelles lumières. Le jugement du mérite porté par la personne morale prononce que la vertu est digne du bonheur. Ce jugement, étant absolu, a une valeur absolue. Une fois que Dieu est conçu par moi comme un être moral souverainement juste, je ne puis pas ne pas concevoir que le principe absolu du mérite et du démérite n'atteigne Dieu lui-même; car, Dieu est une nature morale, ou plutôt c'est la nature morale elle-même; il répugne donc que le principe de mérite et de démérite ne soit pas en lui.

Le principe du mérite et du démérite, ainsi transporté de moi au Dieu juste, impose à ce Dieu juste et tout-puissant l'obligation de rétablir l'harmonie légitime du bonheur et de la vertu, troublée ici-bas par l'enchaînement fatal des causes extérieures. Dieu peut la rétablir, s'il le veut, et il ne peut pas ne pas le vouloir, puisqu'il est souverainement juste et que lui aussi juge absolument que la vertu mérite le bonheur. Conception de l'autre vie.

La conception de l'autre vie est aussi absolue que la conception de l'existence de Dieu, que celle de l'existence des objets extérieurs, que celle de notre propre existence. L'absolu est ce qu'il est dans tous les cas; si nous croyons légitimement à notre propre existence, nous pouvons croire au même titre avec confiance à la réalité d'une autre vie, à l'immortalité de l'âme.

Examen de l'opinion qui fonde l'immortalité de l'âme sur sa simplicité. L'argument est excellent, mais insuffisant. Toute simple qu'elle est, l'âme pourrait être détruite par un acte spécial de Dieu. La simplicité est une condition nécessaire et une présomption d'immortalité. Le jugement du mérite et du démérite prononce seul, d'une manière absolue, que l'âme est immortelle.

Ainsi la loi du mérite et du démérite nous élève à l'immortalité de l'âme, comme le principe moral nous élève à la justice divine; et de même que la conception de la justice de Dieu rétablit à nos yeux l'ordre et la lumière dans le monde, de même la conception d'une autre vie, et de la réalisation future de l'harmonie légitime de la vertu et du bonheur, nous fait consentir sans murmure aux misères de cette vie. Je conçois que cet ordre de choses est un état passager, et que l'ordre éternel, que me révélent les principes absolus de la justice et du mérite, sera rétabli dans un autre monde.

Examen de la question : Pourquoi y a-t-il tant de souffrances dans cette vie?

Appréciation de la solution de l'optimisme ordinaire, tiré des lois générales du monde et de l'impossibilité où Dieu était de faire mieux.

Vraie solution. La fin de l'homme et le but de l'existence humaine n'étant pas seulement le bonheur, mais le bonheur dans la vertu et par la vertu, la vertu en ce monde est la condition du bonheur dans l'autre vie, et la condition de la vertu dans ce monde est la souffrance, plus ou moins fréquente, plus ou moins longue, plus ou moins forte. Otez la souffrance, plus de résignation ni d'humanité, plus de sacrifice, plus de dévouement, plus de vertus héroïques, plus de sublime moral. Nous sommes soumis à la souffrance, et parce que nous sommes sensibles et parce que nous devons être vertueux. S'il n'y avait pas de mal physique, il n'y aurait plus de vertu possible, et ce monde serait mal adapté à la destinée de l'homme. Les désordres apparents du monde physique et les maux qui en résultent ne sont pas des désordres et des maux échappés à la puissance et à la bonté de Dieu. Dieu non-seulement les permet, mais il les veut; il veut qu'il y ait dans le monde physique pour l'homme un assez grand nombre de sujets de peine, afin qu'il y ait pour lui des occasions de résignation et de courage.

Rapport des lois de la nature extérieure et de notre nature physique et passionnée qui nous imposent la souffrance, avec la loi morale qui nous impose le courage, dans les desseins d'un Dieu moral qui a fait l'homme dans une fin morale.

Règle générale : Tout ce qui tourne au profit de la vertu, tout ce qui donne à la liberté morale plus d'énergie, tout ce qui peut servir au plus grand développement moral de l'espèce humaine, est bon. La souffrance n'est pas la pire condition de l'homme sur la terre; la pire condition est l'abrutissement moral qu'engendrerait l'absence du mal physique. Fin sublime des misères de la vie.

Le mal physique externe ou interne se rattache à l'objet de l'existence, qui est d'accomplir ici-bas la loi morale, quelles que soient ses conséquences, avec la ferme espérance que la récompense ne manquera pas dans une autre vie à la vertu malheureuse. La loi morale a sa sanction et sa raison en elle-même; elle ne doit rien à celle du mérite et du démérite qui l'accompagne et

ne la fonde point. Mais si le principe du mérite et du démérite ne doit point être le principe déterminant de l'action vertueuse, il concourt puissamment avec la loi morale, parce qu'il offre à la vertu un motif légitime de consolation et d'espérance. Part de la religion, part de la morale.

Qu'est-ce que la morale? La connaissance du devoir en tant que devoir, et son accomplissement, quelles qu'en soient les suites.

Qu'est-ce que la religion? La connaissance du devoir dans son harmonie nécessaire avec le bonheur, harmonie qui doit avoir sa réalisation dans une autre vie, par la justice et la toute-puissance de Dieu.

La religion est aussi vraie que la morale; car une fois la morale admise, il faut en admettre les conséquences.

L'existence morale tout entière est dans ces deux mots harmoniques entre eux : *devoir* et *espérance*.

DISCOURS

PRONONCÉ A L'OUVERTURE DU COURS,

LE 5 DÉCEMBRE 1816.

CLASSIFICATION DES QUESTIONS ET DES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES [1].

Au lieu de se précipiter aveuglément et d'égarer ses forces dans le dédale de ces milliers de questions particulières, dont l'infinie variété éblouit et déconcerte l'attention la plus opiniâtre, il faut d'abord ramener toutes ces questions qui s'enfuient et s'éparpillent pour ainsi dire à un certain nombre de problèmes éminents, qui comprendraient tous les autres, et sur lesquels se porteraient les forces réunies de l'intelligence.

La première loi d'une telle classification est d'être complète, d'embrasser toutes les questions générales et particulières, et celles qui se présentent d'elles-mêmes, et celles qu'il faut aller chercher dans les profondeurs de la science, toutes les questions connues et toutes les questions possibles.

La seconde loi de cette classification est d'établir le rapport de toutes les questions qu'elle énumère, et de marquer avec précision l'ordre dans lequel chacune d'elles doit être traitée.

1. Ce discours, recueilli par les élèves de l'École normale, abrégé et corrigé par nous, a été inséré d'abord dans les *Archives*, et depuis réimprimé dans les *Fragments philosophiques*.

Or quand je songe à toutes les questions qui ont occupé mon esprit, quand je les compare à celles qui ont occupé tous les philosophes, quand j'interroge et les livres et moi-même, surtout quand je consulte la nature de l'esprit humain, la raison comme l'expérience réduisent à mes yeux tous les problèmes philosophiques à un très-petit nombre de problèmes généraux, dont le caractère est déterminé par l'aspect général sous lequel se présente à moi la philosophie, et dans la philosophie particulièrement la métaphysique.

La philosophie est à mes yeux la science de la nature humaine considérée dans les faits qu'elle livre à notre observation. Or, parmi ces faits, il y en a qui se rapportent plus spécialement à l'intelligence, et que pour cette raison on appelle communément métaphysiques.

Les faits métaphysiques, les phénomènes par lesquels se produit l'intelligence humaine, ramenés à des formules générales, constituent les principes intellectuels.

Ces principes se présentent sous deux aspects : ou relativement à l'intelligence dans laquelle ils existent, au sujet qui les possède, à la conscience et à la réflexion qui les considèrent ; ou relativement à leurs objets, c'est-à-dire non plus en eux-mêmes ni en nous-mêmes, mais dans leurs conséquences et leurs applications. Qu'on y pense : tout principe intellectuel se rapporte à l'esprit humain ; et en même temps qu'il se rapporte à l'esprit humain, sujet de toute connaissance et de toute conscience, il regarde des objets placés en dehors de l'esprit qui les conçoit ; et, pour me servir d'expressions fameuses, commodes par leur concision et leur énergie, tout principe intellectuel est ou subjectif ou objectif, ou subjectif et

objectif à la fois. Il n'y a aucun principe, aucune connaissance, aucune idée, aucune perception, aucune sensation que n'atteigne cette division générale, laquelle partage d'abord tous les problèmes philosophiques en deux grandes classes : problèmes relatifs au sujet, problèmes relatifs à l'objet.

Ouvrons cette division générale, et tirons-en les divisions particulières qu'elle contient; examinons d'abord les principes intellectuels indépendamment de leurs applications : développons la science du sujet.

Cette science est celle du monde intérieur; c'est la science du moi, centre et foyer de toute connaissance. Et cette science du moi n'est point un roman sur la nature de l'âme, sur son origine et sur sa fin ; elle est l'histoire véritable de l'âme, écrite par la réflexion sous la dictée de la conscience et de la mémoire ; elle est l'ouvrage de la pensée se repliant sur elle-même et se donnant en spectacle à elle-même ; elle s'occupe uniquement de faits intérieurs, de phénomènes aperceptibles et appréciables par la conscience : je l'appelle psychologie, ou encore phénoménologie, pour marquer la nature de ses objets.

Malgré les difficultés qu'elle oppose à la réflexion toujours incertaine d'un être jeté d'abord et constamment retenu hors de lui-même par les besoins de sa sensibilité et de sa raison, cette science toute subjective n'est point au-dessus de l'homme ; elle est certaine, car elle est immédiate ; le moi et ce dont il s'occupe sont renfermés dans la même sphère, dans l'unité de conscience ; là, l'objet de la science est tout à fait intérieur ; il est aperçu intuitivement par le sujet ; le sujet et l'objet y sont intimes l'un à l'autre. Tous les faits de conscience sont évidents

20.

par eux-mêmes aussitôt que la conscience les atteint ; mais souvent ils se dérobent à ses prises par leur extrême délicatesse, ou sous les formes étrangères qui les enveloppent. La psychologie donne la certitude la plus entière ; mais on ne trouve cette certitude qu'à une profondeur où il n'appartient pas à tous les yeux de pénétrer. Pour y parvenir, il faût se séparer de ce monde étendu et figuré dans lequel nous habitons depuis si longtemps, et dont les couleurs teignent aujourd'hui toutes nos pensées et toutes nos langues, sans lesquelles nous pensons si peu ; il faut se séparer de ce monde extérieur, tout autrement difficile à écarter que le précédent, de ce monde que constitue toute notion d'être et d'absolu, c'est-à-dire qu'il faut se séparer d'une partie intégrante de sa pensée, car dans toute pensée il y a de l'être et de l'absolu ; et encore il importe de séparer la pensée sans la mutiler, et de dégager les phénomènes de conscience des notions ontologiques qui les enveloppent naturellement et des formes logiques qui les étouffent aujourd'hui, sans tomber dans des abstractions. Enfin après s'être établi dans ce monde de la conscience, si délicat et si glissant, il faut faire une revue vaste et profonde de tous les phénomènes qu'il comprend, car ici les phénomènes sont les éléments de la science ; il faut s'assurer de n'avoir omis aucun élément, sans quoi la science est incomplète ; il faut s'assurer qu'on n'en a supposé aucun, sans quoi la science est mensongère ; il faut s'assurer enfin que non-seulement on n'a omis aucun élément réel, et qu'on n'a introduit aucun élément étranger, mais encore qu'on a vu les éléments réels et tous les éléments réels, sous leur vraie face, et sous toutes les faces qu'ils peuvent présenter. Quand ce travail préli-

minaire nous a mis en possession de tous les éléments de la science, il reste à composer la science en rapprochant ces éléments, et en les combinant entre eux, de manière à les voir tous dans les classes différentes qu'affectent leurs différents caractères, comme le naturaliste aperçoit ses végétaux ou ses minéraux dans un certain nombre de divisions qui les comprennent.

Cela fait, tout n'est pas fait encore ; la science du sujet est loin d'être épuisée, les plus grandes difficultés ne sont pas vaincues. Nous avons reconnu le monde intérieur, les phénomènes de conscience tels que la conscience nous les présente aujourd'hui ; nous connaissons l'homme actuel, nous ignorons l'homme primitif. Ce n'est point assez pour l'homme de contempler l'inventaire analytique de ses connaissances, rangées sous des titres et pour ainsi dire sous des étiquettes méthodiques ; l'infatigable curiosité humaine ne peut se reposer dans ces classifications circonspectes ; elle aspire à des problèmes supérieurs qui l'effraient et qui l'attirent, qui la charment et qui l'accablent. Il semble que nous ne possédions pas légitimement la réalité présente, tant que nous n'avons pas atteint la vérité primitive, et nous remontons sans cesse à l'origine de nos connaissances, comme à la source de toute lumière. Or, la question de l'origine des connaissances en fait naître une autre aussi difficile, plus difficile peut-être : celle de leur génération, ou, si vous voulez bien me passer ce langage, celle du rapport du primitif à l'actuel. Il ne suffit pas en effet de savoir où nous en sommes et d'où nous sommes partis ; il faut connaître tous les chemins par lesquels nous sommes arrivés au point où nous nous trouvons aujourd'hui. Cette troi-

sième connaissance achève les deux autres. Ici la science du sujet est vraiment épuisée ; car quand on possède les deux points extrêmes et les intermédiaires, il ne reste rien à demander.

Considérons maintenant les principes intellectuels relativement à leurs objets.

Chose étrange ! un être sait et connaît hors de sa sphère; il n'est que lui-même et il connaît autre chose que lui ; son existence n'est pour lui que son individualité même, et du sein de ce monde individuel qu'il habite et qu'il constitue il atteint un monde étranger au sien ; et cela par des forces qui, tout intérieures et personnelles qu'elles sont par leur rapport d'inhérence à leur sujet, s'étendent au-delà de son enceinte, et lui découvrent des choses placées au delà de sa réflexion et de sa conscience! Que l'esprit de l'homme soit pourvu de ces forces merveilleuses, nul ne peut en douter ; mais leur portée est-elle légitime, et ce qu'elles révèlent existe-t-il réellement? Les principes intellectuels qui ont une autorité incontestable dans le monde intérieur de leur sujet, sont-ils également valables relativement à leurs objets externes?

C'est là le problème objectif par excellence : or, comme tout ce qui est placé au-dessus de la conscience est objectif, et comme toutes les existences réelles et substantielles sont extérieures à la conscience, laquelle ne s'exerce que sur des phénomènes, il s'ensuit que tout problème qui se rapporte à quelque être particulier, ou qui en général implique la question de l'existence, est un problème objectif. Enfin, comme le problème de la légitimité des moyens que nous avons de connaître tout objet quel qu'il soit, est le problème de la légitimité des

moyens que nous avons de connaître d'une manière absolue, l'absolu étant ce qui n'est pas relatif au moi mais se rapporte à l'être, il s'ensuit que le problème de la légitimité de toute connaissance objective et ontologique est le problème de la connaissance absolue. Le problème de l'absolu constitue la haute logique.

Quand nous nous sommes assurés de la légitimité de nos moyens de connaître d'une manière absolue, nous appliquons ces moyens, démontrés légitimes, à quelque objet, c'est-à-dire à quelque être particulier; il s'agit alors de reconnaître l'existence du *moi* substantiel, de l'âme qui se conçoit et ne se voit pas, de cet être étendu et figuré que nous appelons la matière, et de cet être suprême, raison dernière de tous les êtres, de tous les objets extérieurs, et du sujet lui-même qui s'élève jusqu'à lui, Dieu.

Enfin après ces problèmes, relatifs à l'existence des divers objets particuliers, viennent ceux des modes et des caractères de ces objets; problèmes supérieurs à tous les autres, puisque s'il est étrange que la personne intellectuelle sache qu'il y a des existences hors de sa sphère, il est bien autrement étrange qu'elle sache ce qui se passe dans ces sphères étrangères à la sienne.

Ces recherches constituent la haute métaphysique, la science de l'objectif, de l'être, de l'invisible; car tout être, tout objet est invisible à la conscience.

Résumons ce résumé. Les problèmes objectifs se divisent en deux grands problèmes, l'un logique, l'autre métaphysique, à savoir : 1° le problème de l'absolu, la question de la réalité de l'existence de tout objet, quel qu'il soit; 2° la question de la réalité de l'existence des divers

objets particuliers. Ajoutez à ces deux questions objectives les trois questions contenues dans la question générale du sujet, et vous avez toutes les questions métaphysiques ; il n'en est aucune qui ne rentre dans ces cadres généraux ; nous avons donc satisfait à la première loi d'une classification ; tâchons de satisfaire à la seconde, et reconnaissons l'ordre dans lequel il convient d'examiner chacune de ces questions.

Examinons les deux problèmes qui contiennent tous les autres, celui du sujet et celui de l'objet.

Soit que l'objet existe ou qu'il n'existe pas, il est évident qu'il n'existe pour nous qu'autant qu'il nous est manifesté par le sujet. Et quand on prétendrait que le sujet et l'objet, actuellement et primitivement, nous sont donnés l'un avec l'autre, toujours faut-il admettre que, dans ce rapport naturel, le terme qui connaît doit être considéré comme l'élément fondamental du rapport. C'est donc par le sujet qu'il faut commencer; c'est d'abord nous-même qu'il faut connaître, car nous ne connaissons rien que dans nous et par nous; ce n'est pas nous qui tournons autour du monde extérieur, c'est bien plutôt le monde extérieur qui tourne autour de nous; ou si ces deux sphères ont chacune des mouvements propres et seulement corrélatifs, nous ne le savons que parce que l'une nous l'apprend; c'est toujours de celle-là qu'il nous faut tout apprendre, même l'existence de l'autre, et son existence indépendante.

Il faudra donc commencer par le sujet, par le moi, par la conscience.

Mais la question du sujet renferme elle-même trois questions : par laquelle faudra-t-il commencer? D'abord il

en est une qui consiste à déterminer le rapport des deux autres, le rapport du primitif à l'actuel; il est clair qu'on ne peut la traiter qu'après avoir traité les deux premières. Reste à déterminer l'ordre de celles-ci. Or une méthode sévère n'hésitera pas à placer l'actuel avant le primitif: car en commençant par le primitif, on pourrait bien n'obtenir qu'un faux primitif, lequel ne rendrait dans la déduction qu'un actuel hypothétique dont le rapport au primitif serait le rapport de deux hypothèses plus ou moins conséquentes. Et puis en commençant par le primitif, si on se trompe, tout est perdu; la science du sujet est fausse; et alors que devient l'objet? Enfin débuter par le primitif, c'est commencer par un des problèmes les plus embarrassants et les plus obscurs, sans guide et sans lumière; au lieu qu'en commençant par l'actuel, on commence par la question la plus facile, par celle qui sert d'introduction et de flambeau à toutes les autres. De toutes parts on célèbre l'expérience et la méthode expérimentales, comme la conquête du siècle et le génie de notre époque : la méthode expérimentale en psychologie sera de commencer par l'actuel, de l'épuiser, s'il est possible, et de tenir un compte sévère de tous les principes qui gouvernent aujourd'hui l'intelligence. On n'admettra que ceux qui se présenteront, mais on n'en repoussera aucun; on ne demandera à aucun d'eux ni d'où il vient, ni où il va; il est, cela suffit; il doit avoir une place dans la science, puisqu'il en a une dans la nature. On n'exercera sur les faits aucune censure arbitraire, aucun contrôle systématique ; on se contentera de les enregistrer, sans les altérer.

On ne se hâtera pas non plus de les tourmenter pour leur arracher une théorie prématurée ; on attendra patiemment que, leur nombre s'augmentant, leurs rapports se dégagent, et que la théorie se présente d'elle-même.

Si nous passons maintenant du sujet à l'objet, et si nous cherchons l'ordre des deux questions dont la science de l'objet se compose, il est aisé de voir qu'il faut traiter la logique avant la métaphysique, le problème de l'absolu et de l'existence en général avant celui des existences particulières ; car la solution, quelle qu'elle soit, du premier problème, est le principe du second.

Voilà donc les lois d'une classification satisfaite ; voilà les cadres philosophiques divisés et ordonnés : maintenant qui les remplira ?

Parlons sincèrement : y a-t-il eu jusqu'ici un philosophe qui les ait remplis ? Si cela était, il y aurait une science métaphysique achevée ou tout près de l'être, comme il y a une géométrie et une physique. Les philosophes ont-ils du moins distingué ces différents cadres, et dessiné les contours et les proportions de l'édifice, s'ils n'ont pu l'élever ? S'ils n'avaient rien fait de tout cela, il n'y aurait pas même une science commencée, une route ouverte, une méthode arrêtée. Voici ce qu'ont fait les philosophes.

Les premiers philosophes ont tout traité, mais confusément ; ils ont tout traité, mais sans méthode, ou avec des méthodes arbitraires et artificielles. Il n'y a pas un problème métaphysique qui n'ait été agité en tout sens et analysé de mille manières par les philosophes de la Grèce, par les scholastiques, et par les métaphysiciens italiens du XVI[e] siècle. Cependant ni les premiers avec leur vaste

génie, ni les autres avec toute leur patience et toute leur sagacité, n'ont ni découvert ni fixé les vraies limites de chaque problème, leurs rapports et leur portée. Nul philosophe avant Descartes n'avait posé nettement le premier problème philosophique, la distinction du sujet et de l'objet; jusque-là cette distinction n'avait guère été qu'une distinction grammaticale, que les successeurs d'Aristote agitèrent vainement sans pouvoir en tirer autre chose que des conséquences de la même nature que leur principe. Descartes lui-même, malgré la vigueur de son esprit, ne pénétra point toute la portée de cette distinction; sa gloire est de l'avoir faite, et d'avoir placé le vrai point de départ des recherches philosophiques dans la pensée ou le moi; mais il ne fut pas frappé, comme il devait l'être, de l'abîme qui sépare le sujet et l'objet; et après avoir posé le problème, ce grand homme le résolut trop facilement.

Il était réservé au XVIIIe siècle d'appliquer et de répandre l'esprit de la philosophie cartésienne[1], et de produire trois écoles qui, au lieu de s'égarer dans des recherches extérieures et objectives, commencent par l'examen de l'esprit humain, de ses facultés et de leurs lois. Le système de Kant s'appelle lui-même une Critique. Les deux autres écoles européennes, l'école de Locke et l'école de Reid, toutes deux opposées à celle de Kant, et opposées entre elles et par les principes et par les conséquences, se lient à l'école même qu'elles combattent, et tiennent étroitement

1. On peut voir dans le discours d'ouverture de l'année 1818 le développement de cet aperçu historique de l'esprit de la philosophie cartésienne expliqué et répandu par la philosophie du XVIIIe siècle.

l'une à l'autre par l'esprit de critique et d'analyse qu'elles proclament comme leur règle commune.

Mais autant ces trois écoles se rapprochent par l'esprit général qui les anime, autant elles diffèrent par leurs principes positifs ; et la raison de cette différence est le point de vue particulier sous lequel chacune d'elles a considéré la philosophie. Toutes les questions philosophiques pouvant se réduire à trois grandes questions : pour l'objet à la question de l'absolu et de la réalité des existences, pour le sujet à celles de l'actuel et du primitif ; la faiblesse de l'esprit humain, qui se retrouve dans les esprits les meilleurs, ne permit point à Locke, à Reid et à Kant de porter également leur attention sur ces trois questions, et la tourna sur une seule. Chacun d'eux prit une question différente ; et ainsi chacune des trois grandes questions qui partagent la philosophie devint l'objet et le domaine particulier de chacune des trois grandes écoles du XVIIIe siècle. L'école de Locke aspire avant tout à l'origine des connaissances humaines ; l'école écossaise recherche plutôt les caractères actuels qu'elles présentent dans l'intelligence développée ; et l'école de Kant s'occupe singulièrement de la légitimité du passage du sujet à l'objet. Je ne veux point dire que chacune de ces trois écoles n'ait agité qu'un seul problème, je veux dire que chacune d'elles agite un problème de préférence à tous les autres et que c'est la manière dont elle l'a résolu qui la caractérise. Il faut bien convenir que Locke a méconnu plusieurs des caractères actuels [1] des connaissances humaines. Reid dissimule à peine que la ques-

1. Voyez t. III de la 1re série, et tome III de la 2e, leçon XVIe.

tion de leur origine lui importe assez peu[1], et Kant se contente d'indiquer en général la source de la connaissance humaine sans rechercher l'origine de chacun des principes intellectuels dont il s'est appliqué à mesurer si sévèrement la portée[2].

Il me semble qu'en suivant cette division parallèle des questions et des écoles, on envisagerait l'histoire de la philosophie sous un aspect nouveau. Dans les trois dernières écoles de la philosophie moderne, on pourrait étudier et approfondir les trois grandes questions philosophiques. Chacune de ces écoles, bornée et incomplète en elle-même, s'étendrait et s'agrandirait par le voisinage des deux autres : opposées, elles nous révéleraient leurs imperfections relatives; rapprochées, elles se communiqueraient ce qui manque à chacune d'elles. Ce serait une étude intéressante et instructive de pénétrer les défauts de ces écoles qui subsistent et florissent parmi nous en les mettant aux prises l'une avec l'autre, et de recueillir leurs divers mérites dans le centre d'un vaste éclectisme qui les contiendrait et les achèverait toutes les trois[3]. La philosophie écossaise nous montrerait les défauts de la philosophie de Locke; Locke servirait à interroger Reid sur des questions que celui-ci a trop négligées ; et

1. Plus haut, dans ce même volume, Cours de 1816, leçon x, p. 78, et tome III de cette 1re série, École écossaise.

2. Voyez plus bas, leçon VII, sqq. t. II, leç. Ve, et parmi les leçons de 1820 sur la philosophie de Kant, la leç. VIIIe.

3. Voilà donc l'éclectisme, la chose et le mot, dans une leçon de décembre 1816, avant que nous ayons pu le trouver dans l'école d'Alexandrie qui nous était alors inconnue, ou dans une étude plus approfondie de la doctrine de Leibnitz, surtout bien avant que nous eussions la moindre idée qu'il y eût alors en Allemagne des systèmes auxquels on nous accuserait un jour de l'avoir dérobé. Nous n'avons emprunté l'éclectisme à

l'examen du système de Kant nous introduirait dans les profondeurs d'un problème qui a échappé aux deux autres écoles.

personne. Il est né spontanément en notre esprit du spectacle des directions opposées des trois dernières écoles du XVIIIe siècle. Depuis nous l'avons successivement étendu à d'autres écoles et à d'autres siècles, jusqu'à ce qu'il soit devenu à nos yeux la lumière de l'histoire. C'est alors seulement que nous en avons reconnu quelque image là où auparavant nous ne l'avions pas même soupçonné. L'éclectisme est donc une doctrine toute française, et qui nous est propre. On en peut suivre le progrès dans nos leçons à partir de celle-ci. Voyez par exemple le discours d'ouverture de l'année 1818, t. II de cette 1re série.

LEÇONS

SUR LA PARTIE MÉTAPHYSIQUE

DU PROGRAMME.

FRAGMENTS DE LA PREMIÈRE LEÇON.

Distinction des connaissances humaines, d'après leurs caractères de contingence et de nécessité.

Lorsque aujourd'hui, dans l'état actuel de mon intelligence développée, je rentre en moi-même, j'y découvre un certain nombre de notions qui me frappent par les caractères dont elles sont revêtues : non-seulement je les applique très-fréquemment, mais je les applique toujours ; il y a plus, je veux quelquefois les écarter, et je ne le puis, c'est-à-dire qu'elles sont universelles et nécessaires.

Si je vous disais qu'un meurtre a eu lieu, pourriez-vous ne pas me demander quand, où, par qui, pourquoi? Cela veut dire qu'il y a dans votre esprit la notion universelle et nécessaire du temps, de l'espace, de la cause et même de la cause finale.

Si je vous disais que c'est l'amour ou l'ambition qui a commis ce meurtre, ne concevriez-vous pas un amant, un ambitieux? Cela veut dire encore qu'il n'y a pas pour vous d'acte sans agent, de qualité et d'accident sans un sujet, sans une substance [1].

1. Voyez sur ce point, dans ce même volume, le cours entier de 1816.

Si je vous disais que l'accusé prétend que ce n'est pas en lui la même personne qui a conçu, voulu, exécuté ce crime, et que dans les intervalles sa personnalité s'est plus d'une fois renouvelée; ne diriez-vous pas que si les actes ont varié, la personne et l'être sont restés les mêmes[1]? Principe d'identité et d'unité.

Supposons que l'accusé se défende sur ce motif que le meurtre commis lui a été fort utile et était nécessaire à son bonheur. Supposons même qu'il pût prouver que son bonheur passé, présent et futur, c'est-à-dire son intérêt bien entendu, était engagé dans ce meurtre, ce qu'il est au moins possible de concevoir; que la personne tuée était si malheureuse que la vie était pour elle un fardeau; que la patrie n'y perd rien, puisque, au lieu de deux citoyens inutiles, elle en a un qui lui devient utile; que le genre humain ne périra pas faute d'un individu, etc.; à tous ces raisonnements n'opposerez-vous pas cette réponse très-simple mais péremptoire que ce meurtre, utile peut-être à tout le monde, n'en est pas moins injuste, et qu'ainsi sous nul prétexte il n'était permis? Jugement absolu du bien et du mal moral[2].

Il faut bien distinguer les principes généraux, ceux qui s'appliquent à un assez grand nombre de cas, d'avec les principes universels et nécessaires qui n'admettent aucune exception.

Par exemple, voici une maxime générale : le jour succède à la nuit; mais est-ce une vérité universelle, c'est-à-

1. Cours de 1816, leçons XIX, XX, XXI, XXII, p. 159-186.
2. Plus haut, programme de ce cours, p. 223-225, et plus bas, leçons sur le système moral de Kant.

dire qui s'étende à tous les pays? Oui, à tous les pays connus. Mais s'étend-elle à tous les pays possibles? Je demande s'il n'est pas possible de concevoir des pays plongés dans une nuit éternelle, étant donné un autre système du monde. La chose est possible; donc cette vérité, le jour succède à la nuit, n'est pas une vérité nécessaire.

Montesquieu a dit que la liberté n'est pas un fruit des climats chauds. J'accorde, si l'on veut, que la chaleur énerve l'âme, et que les pays chauds portent difficilement des gouvernements libres; mais il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas d'exception possible à ce principe : ce n'est donc pas un principe nécessaire.

En est-il ainsi du principe de causalité? Pouvez-vous concevoir quelque phénomène qui commence à paraître sans une cause quelconque, physique ou morale?

Il y a donc des principes nécessaires. Si de tels principes existent, il n'en faut pas chercher l'origine et l'explication dans la seule expérience sensible, car il répugne que les sens contiennent rien que l'entendement ne puisse concevoir autrement. Les lois du monde sensible sont ce qu'elles sont; elles ne sont pas nécessaires; leur auteur aurait pu en choisir d'autres. Avec un autre monde, on conçoit une autre physique; mais on ne conçoit ni d'autres mathématiques, ni une autre métaphysique, ni une autre morale.

En présence des principes universels et nécessaires, et en particulier du principe de causalité, que fera l'empirisme, le système qui prétend tirer tous nos principes de l'expérience sensible? Il sera obligé ou d'avouer qu'il ne peut l'expliquer, ou de soutenir que le principe de cau-

salité n'existe pas en tant que principe nécessaire. C'est ce dernier parti que prend tout empiriste conséquent. Hume avoue que le principe de causalité ne peut être une simple généralisation de l'expérience; mais il en conclut que la nécessité de ce principe est une chimère, c'est-à-dire qu'il peut y avoir des actions sans un être qui les produise, etc.

Il y a plus; non-seulement la simple généralisation ne donne pas le principe nécessaire de causalité, mais il est impossible qu'aucune expérience sensible donne même l'idée d'une cause.

Les sens me montrent deux boules, l'une qui commence à se mouvoir, l'autre qui se meut après elle; je n'ai là que l'idée d'une succession; les sens ne me montrent point ici de cause à proprement parler. Supposez une succession constante, ce sera un fait ajouté à un autre, ce sera la constance ajoutée à la succession, ce ne sera pas encore une connexion causale. Hume a parfaitement compris cela; il a prouvé que les sens ne donnent aucune idée de cause, et que cette transformation de la constance d'une succession en la connexion nécessaire d'une puissance causatrice et de son effet, est une aberration de l'imagination.

Il est démontré, depuis Hume, que ni la généralisation de l'expérience sensible ne donne le principe nécessaire de causalité, ni aucune expérience sensible l'idée particulière de cause.

Ce que j'ai dit de la cause, je pourrais le dire de toutes les autres notions du même genre. Je citerai encore la substance et l'unité.

Les sens n'aperçoivent que des qualités, des phéno-

mènes. Je touche l'étendue, je vois la couleur, je sens l'odeur; mais l'être étendu, coloré, odorant, est-ce que mes sens l'atteignent? Hume plaisante là-dessus; il demande sous lequel de nos sens tombe la substance. Qu'est-ce donc, selon lui, que la notion de substance? un délire de l'imagination comme la notion de cause.

Les sens ne donnent pas davantage l'unité, car l'unité, c'est la simplicité, et les sens nous montrent tout successif et composé. Les sens n'atteignent que des qualités; et les qualités naturelles, soumises à des changements continus, ne peuvent donner aucune idée de l'identité. Les ouvrages de l'art ne possèdent l'unité que parce que l'art l'y a mise. Quant à ceux de la nature, si nous l'y apercevons, ce n'est pas nos sens qui la découvrent. L'arrangement des diverses parties d'un objet peut contenir de l'unité, mais c'est une unité d'organisation, une unité idéale et morale, que l'esprit seul conçoit et qui échappe aux sens.

Il en est de même, et à plus forte raison, du bien et du mal moral.

La véritable distinction qui partage nos connaissances est donc celle du contingent et du nécessaire. Cette distinction n'est point fondée sur des classifications hypothétiques ni sur des abstractions logiques; marquée des mains de la nature dans les profondeurs de la pensée humaine, nulle subtilité ne peut l'effacer, et elle résiste à tous les efforts de l'analyse, contrainte de s'arrêter devant elle comme devant sa borne infranchissable. Vous avez beau abstraire et généraliser l'expérience sensible, vous n'obtiendrez jamais que des conséquences qui participent

de la nature de leur principe. Appliquez à l'expérience une seule de vos facultés ou toutes vos facultés ensemble, vous n'en tirerez jamais que ce qui y est, c'est-à-dire le contingent.

Et d'ailleurs, quand il serait possible d'abaisser les principes nécessaires à n'être que des principes généraux, fondés sur des données sensibles et contingentes, pour employer et appliquer ces principes, même ainsi obtenus, et y appuyer un raisonnement quelconque, il faudrait admettre le principe de contradiction et le principe de la raison suffisante ; le principe de contradiction pour maintenir chacune des parties du raisonnement, le principe de la raison suffisante pour établir leur lien et la légitimité de la conclusion. Or, ces deux principes sont des principes nécessaires.

Tentera-t-on de les résoudre eux-mêmes dans l'expérience? Quelques raisonnements que l'on fasse pour opérer cette résolution, il est clair qu'ils doivent ou n'avoir aucune valeur ou renfermer un cercle vicieux, puisqu'il n'y a point de raisonnement possible sans ce même principe de contradiction et ce même principe de la raison suffisante qu'il s'agit d'expliquer.

En effet, si vous admettez qu'une chose peut être et n'être pas à la fois, je pourrai contester la solidité du principe, quel qu'il soit, que vous supposerez, et par conséquent celle du raisonnement tout entier ; ou si vous n'admettez pas qu'une même chose puisse être et n'être pas à la fois, vous reconnaissez déjà le principe de contradiction. De même, admettez-vous ou qu'un principe ne renferme pas nécessairement la raison suffisante de sa conséquence, ou qu'un principe ne peut pas ne pas ren-

fermer la raison suffisante de sa conséquence ? Dans le premier cas, je pourrai contester la légitimité de votre analyse et de votre raisonnement ; dans le deuxième cas, vous supposez le principe de la raison suffisante, et le cercle revient.

Wolf, qui, à l'exemple de son maître Leibnitz, recommande tant (chap. Ier de son *Ontologia*) d'analyser les principes, *evolvere principia*, se moque de ceux qui veulent résoudre le principe de contradiction dans le principe qu'entre deux propositions contradictoires il n'y a point de terme moyen, et que par conséquent l'une est vraie et l'autre fausse, et que par conséquent encore, s'il est vrai qu'une chose soit, il est faux qu'elle ne soit pas, etc. Wolf prouve à merveille que le principe de l'exclusion de tout terme moyen entre deux contradictoires et la nécessité de la vérité ou de la fausseté de l'une des deux reposent sur le principe même de contradiction, au lieu de l'autoriser.

Le principe de contradiction est le pivot de toute certitude. L'ébranler, c'est ébranler tout principe, tout raisonnement, tout jugement, toute proposition, toute perception de conscience, toute pensée. Otez ce principe, et le je pense, donc je suis, cesse lui-même d'être infaillible, et la connaissance humaine s'écroule sur ses fondements. Voilà pourquoi Aristote et Wolf posent d'abord le principe de contradiction.

C'est Descartes qui a introduit dans la philosophie le principe de la raison suffisante, en chassant les qualités occultes et en cherchant à les déterminer. Exemple du magnétisme qui ne reposait que sur une qualité magnétique occulte, et que Descartes a rapporté à des forces

particulières qui l'expliquent, c'est-à-dire en sont la raison suffisante. Mais Descartes méconnut son ouvrage et se servit de la raison suffisante sans la remarquer. C'est Leibnitz qui sut l'apercevoir, la dégager de ses applications et l'élever au rang et à la dignité d'un principe universel et nécessaire de la raison.

Il est donc certain que, dans le cas même où les principes nécessaires pourraient être tirés légitimement de l'expérience par le moyen de certaines transformations, ces transformations elles-mêmes ne pourraient s'opérer sans l'intervention des deux principes de la contradiction et de la raison suffisante, c'est-à-dire sans quelque chose de nécessaire qu'il faudrait toujours reconnaître comme irréductible et indécomposable. Ainsi, ni les données empiriques, ni la généralisation, ni le raisonnement, ne peuvent rendre compte des principes nécessaires. Cependant ils sont, et ils nous gouvernent.

Quand même nous détruirions par la pensée toutes les existences pour ne laisser sur leurs débris qu'un seul esprit, nous serions forcés de placer dans cet esprit plusieurs principes nécessaires; nous ne saurions le concevoir dépourvu du principe de contradiction et du principe de la raison suffisante.

IIe, IIIe, IVe LEÇONS.

École anglo-française de Locke et de Condillac. — Réfutation de l'empirisme [1].

V^e ET VIe LEÇONS.

Entreprise de Reid. Ses mérites et ses imperfections [2].

VIIe LEÇON.

Philosophie de Kant. Critique de la raison pure. Introduction. — Méthode et principes généraux.

Vous devez être bien convaincus maintenant qu'il n'y a pas seulement en nous des connaissances variables et contingentes, mais qu'il s'y trouve encore des principes qui sont marqués des caractères d'universalité et de né-

1. Voyez, tome III de cette Ire série, les leçons sur cette école, sur Locke, Condillac etc. ; et pour Locke en particulier le tome III de la 2e série, où l'*Essai sur l'Entendement* est examiné livre par livre et chapitre par chapitre.

2. Voyez les leçons sur Reid, tome III de cette 1re série, école écossaise.

cessité. Si ces principes existent, toute philosophie complète doit les reproduire. La philosophie de Locke ne le fait pas, et elle ne peut pas le faire. Prenez une sensation, prenez-en deux, prenez-en mille, appliquez leur la réflexion, la comparaison, l'abstraction, la généralisation, vous ne pourrez jamais obtenir dans les résultats que ce qui est dans les principes. Les principes sont variables et contingents; car le propre de toute sensation est d'être variable dans son intensité et contingente dans son existence; les conséquences seront donc aussi contingentes et variables. La philosophie de Locke n'exprime donc pas tout l'homme : elle ne rend compte que d'un seul ordre de nos connaissances.

Le disciple français de Locke, Condillac, est sous l'empire des mêmes principes et condamné aux mêmes conséquences.

L'empirisme est une doctrine vraie par un endroit, qui rend raison d'un ordre réel de nos connaissances et explique une partie de l'esprit humain : je l'accepte à ce titre. Mais je le repousse quand il est exclusif, quand il nie dans l'homme un autre ordre de connaissances très-réel aussi, parce qu'il ne peut pas l'expliquer. Or, c'est précisément dans cette autre partie de nous-même qu'il y a d'importantes découvertes à faire.

C'est là notre entreprise. Sans rejeter le passé, il faut aller en avant; et pour aller en avant, il faut étudier les grands systèmes qui dans ces derniers temps ont paru en Europe.

Deux écoles se sont élevées sur les débris de celle de Locke, l'école écossaise et l'école allemande.

Je vous ai fait connaître les solides et judicieux tra-

vaux de Reid, que les derniers historiens de la philosophie n'ont pas mis à leur place. Cette étude nous a été une excellente introduction à l'examen de la philosophie de Kant. Nous y arrivons un peu mieux préparés que l'année dernière[1], et nous essaierons de vous exposer avec plus d'étendue et avec plus d'exactitude d'abord la métaphysique, puis la morale d'un philosophe dont le nom est célèbre et la doctrine presque ignorée[2].

Pour bien saisir le dessein de Kant et la pensée de son système, il est nécessaire de se reporter à l'époque où il parut et de reconnaître quel était alors l'état de la philosophie en Europe.

La philosophie commença et devait commencer par le dogmatisme. Avec le temps et la réflexion, au dogmatisme succéda le scepticisme. Locke réduisit la métaphysique à une sorte de physiologie de l'entendement humain ; mais cette physiologie devint peu à peu un dogmatisme aussi impérieux que celui qui avait précédé. L'Europe, qui n'avait pu se reposer dans les beaux systèmes de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz, ne pouvait pas davantage s'arrêter à la physiologie intellectuelle de Locke ; elle en était donc venue à désespérer de la métaphysique. Mais ce n'était là que le signe du besoin d'une métaphysique plus solide et plus élevée. C'est au milieu de ces circonstances que parut vers 1780 *la Cri-*

1. Voyez plus haut, cours de 1816, leç. XIVe, p. 105.

2. Cette exposition, quoique libre, est fidèle, et a été faite d'après l'original. Toutefois il ne faut pas oublier la date de ces leçons, l'hiver de 1817. En 1820, nous avons repris ce grand sujet pour la troisième fois ; et de ce nouvel examen sont sorties les *Leçons sur la philosophie de Kant.*

tique de la raison pure, avec une *Introduction*, où sont exposées la méthode et les vues les plus générales de l'auteur. Cette *Introduction* a renouvelé la philosophie. Donnons-en une idée exacte et complète.

Kant commence par marquer la naissance et les progrès de la métaphysique, son état actuel, ce qui lui manque, et le chemin qu'elle doit prendre pour s'élever à une certitude égale à celle des sciences vraiment dignes de ce nom.

Il passe en revue les sciences les plus avancées, et il cherche quel a été le principe de leurs progrès, afin de trouver et de faire disparaître les causes de l'incertitude qui règne en métaphysique.

On dispute peu en logique, en mathématiques et en physique, ou du moins si l'on dispute on finit par s'accorder. Pourquoi n'en est-il pas de même en métaphysique? Pourquoi les mathématiques, la logique, la physique, sont-elles des sciences qui se développent et se perfectionnent sans cesse?

Depuis Aristote la logique n'a pas reculé ; on ne peut trouver dans ses ouvrages aucune règle du syllogisme, aucun axiome logique qui ne soit aujourd'hui aussi incontestable à nos yeux qu'il l'était alors aux siens. Bien plus, la logique, en général, n'a pas même avancé : on a pu y ajouter différentes parties, une digression sur les facultés de l'âme, une autre sur les causes et les remèdes de nos erreurs ; mais ces augmentations ne constituent pas la logique ; la logique, proprement dite, n'a pas fait un pas depuis Aristote ni en avant ni en arrière.

Pourquoi cela? C'est que la logique porte sur des principes immuables ; et ces principes sont immuables, parce

qu'ils reposent sur la nature même de l'esprit humain. Prenez la logique d'Aristote, vous verrez que toutes les règles du syllogisme peuvent se ramener à certaines propositions évidentes par elles-mêmes et indépendantes de toute application ; et ces propositions ne sont pas moins que des lois de l'esprit humain, des lois auxquelles il est soumis par sa nature et qui le dominent irrésistiblement toutes les fois qu'il raisonne sur quoi que ce soit. L'esprit humain ne variant pas, ses lois ne sauraient varier, et voilà pourquoi la logique péripatéticienne a résisté à toutes les révolutions de la philosophie.

Si donc on demande pourquoi la logique est une science faite, il faut répondre : C'est qu'elle repose sur la constitution même de l'esprit humain, et qu'elle ne s'occupe d'aucun objet spécial.

Tel est le véritable principe de la fixité des lois de la logique. C'est aussi là le fondement de la certitude des mathématiques. Tant que les mathématiques ne négligèrent pas la partie variable des objets mesurables, elles durent avoir leur incertitude. Thalès est le père des mathématiques. En ne s'occupant que de la partie constante et en négligeant la partie variable des triangles équilatéraux, il trouva la propriété essentielle du triangle équilatéral. Ce premier pas ouvrit la carrière. La formule de Thalès en fit découvrir d'autres, et la science fut fondée. Ce sont les formules pures ou, ce qui revient au même, les lois pures de l'esprit humain dans lesquelles toutes ces formules viennent se résoudre, qui constituent les mathématiques. Les mathématiques sont infaillibles comme la logique, parce qu'elles reposent aussi sur la nature seule de l'esprit humain.

Il en était de la physique avant Galilée, comme des mathématiques avant Thalès. La physique ancienne n'était qu'un amas d'hypothèses sans aucun rapport avec les faits. Les physiciens modernes, antérieurs à Galilée, commencèrent à abandonner les hypothèses et à recourir à l'observation. Ils se mirent en présence de la nature et recueillirent les phénomènes qu'elle leur présentait. Il en résulta la connaissance d'une foule de faits isolés, quelques théories partielles, mais non pas encore une science véritable. Ce n'est point de cette époque que date la vraie physique : elle n'a commencé qu'avec Galilée. Galilée et d'autres conçurent l'heureuse idée de ne plus se borner à recueillir des faits, à les ajouter les uns aux autres, à les classer, à en tirer ces sortes de lois physiques qui ne sont pas autre chose que l'observation généralisée, et représentent uniquement les faits dont elles sortent, sans avoir de portée légitime au-delà. Ils sentirent que s'en tenir à l'observation, c'était prendre des leçons de la nature et non pas l'interroger en maître. Ces beaux génies crurent qu'il appartenait à l'homme d'être son juge intelligent et non son disciple servile : ils posèrent donc des problèmes physiques *a priori;* ils se demandèrent si telle chose étant donnée telle autre ne suivrait pas, etc., et ils instituèrent des expériences auxquelles ils soumirent ces problèmes. Bientôt même aux théories qui sortirent de ces expériences nouvelles ils appliquèrent le calcul mathématique ; et transportant ainsi dans la nature extérieure les principes de la nature intellectuelle, seuls invariables, ils donnèrent à la physique la méthode qui seule pouvait assurer sa marche et fonder sa certitude.

La logique, les mathématiques, la physique reposent

sur des principes certains et immuables : pourquoi n'en est-il pas ainsi de la métaphysique? Serait-il vrai que cette foule de problèmes qui ont fatigué tant d'esprits sérieux, sont à jamais insolubles, et que le meilleur parti serait d'y renoncer? Mais quand même ce conseil serait sage, il ne dépendrait pas de nous de le suivre. Dieu, le monde, l'âme, l'existence présente et future, sont des objets qui provoquent sans cesse la curiosité de l'esprit humain. C'est en vain qu'on a décidé que la métaphysique était un chaos et qu'il fallait l'abandonner : jamais les hommes ne l'ont pu; on est revenu à ces grands problèmes malgré leurs difficultés ou à cause de leurs difficultés mêmes; on les a agités de nouveau, et il le fallait; car notre nature se sent dégradée lorsqu'elle ne s'en occupe pas. L'esprit humain s'est en vain condamné à un scepticisme volontaire; il a été forcé de révoquer ses décisions et de casser les arrêts rendus contre lui-même. Il faut consentir à sa condition, et puisque notre condition est d'être hommes, résignons-nous à agiter les problèmes humains.

Mais pourquoi tant de solutions à ces problèmes et tant de diversité entre ces solutions? S'il était donné à la nature humaine de trouver la vérité en métaphysique, comment tant de grands hommes qui en ont fait leur étude n'y seraient-ils point parvenus? En un mot, pourquoi tant de certitude dans d'autres sciences, et tant d'incertitude en métaphysique?

Si l'on veut, comme nous l'avons fait, considérer la marche des sciences et réduire le principe de leurs progrès à sa plus simple expression, on trouvera qu'en tout ce principe consiste à négliger la partie variable, inconstante, multiple des objets, et à considérer leur partie

invariable et constante, c'est-à-dire ce que l'esprit humain met de son propre fonds dans toutes ses connaissances. Les lois qui sont à la base de la logique, de la physique, des mathématiques, ne sont autre chose que des lois de l'esprit humain cachées sous diverses formes. C'est donc dans la nature de l'esprit humain, indépendamment de toute application, qu'il faut chercher la certitude.

Or, si nous examinons le point de vue sous lequel on a envisagé la métaphysique depuis son origine jusqu'à nos jours, nous verrons qu'on a précisément négligé la partie invariable de la connaissance, celle qui pouvait seule fonder la certitude, c'est-à-dire la nature de l'esprit humain, sa constitution, ses lois internes prises en elles-mêmes et indépendamment des objets auxquels elles s'appliquent. On s'est occupé des objets de la connaissance; on s'est demandé ce que c'est que Dieu, ce que c'est que l'âme; on a fait des systèmes sur le monde, au lieu de remonter au principe de tous les systèmes possibles, à cet esprit qui seul connaît, et dont la nature et les lois constituent et mesurent toutes les connaissances.

Si l'on avait suivi cette marche, on aurait une science métaphysique égale en certitude aux sciences physiques et mathématiques; car elle reposerait sur les lois mêmes de l'esprit humain.

Frappé de cette vérité, Kant entreprit en métaphysique la même révolution que Copernic avait opérée en astronomie. Copernic, ayant vu qu'il était impossible d'expliquer les mouvements des corps célestes en supposant que ces corps tournent autour de la terre immobile, fit tourner la terre avec eux autour du soleil. De même Kant, au lieu

de faire tourner l'homme autour des objets extérieurs, fit tourner les objets autour de l'homme.

Ainsi il faut d'abord étudier l'esprit humain, reconnaître ses lois, les limites de ces lois et leur portée naturelle; en un mot, avant de s'occuper du système objectif, c'est-à-dire de nos connaissances considérées dans leurs objets, il faut s'occuper du système subjectif, c'est-à-dire de nos connaissances considérées dans le sujet qui les aperçoit, dans l'esprit de l'homme.

Otez l'esprit de l'homme et sa constitution, il ne reste que des notions qui, n'ayant plus de fondement, n'ont pas de valeur précise. Assemblez ces notions, comparez-les, combinez-les, tourmentez-les autant qu'il vous plaira, vous n'en tirerez jamais que des résultats arbitraires. Vous établirez une théorie hypothétique qu'une autre théorie hypothétique renversera, pour être renversée à son tour; les systèmes et les écoles se succéderont sans que la science avance. Si, au contraire, prenant l'esprit humain pour point de départ, on s'attache à déterminer avec précision sa nature, et à décrire avec rigueur les lois qui le constituent, on donne à la métaphysique une base solide; et quand même on ne parvient point à tirer un système entier, de tous points satisfaisant, de ces données primitives, au moins ces données subsistent, et nous possédons la certitude dans le monde intérieur de la pensée; au lieu qu'elle nous échappe et au-dedans et au-dehors, quand, faisant abstraction de l'esprit humain, nous prenons les objets eux-mêmes pour point de départ.

Fonder la métaphysique sur une analyse complète de l'entendement humain, afin d'élever cette science à la certitude des sciences physiques et mathématiques, tel est

le but des travaux de Kant, telle est sa méthode. Cette méthode ne nous transporte pas dans un monde imaginaire, elle nous laisse dans le monde de la conscience ; c'est nous qu'il s'agit de connaître et de décrire : or, nous sommes quelque chose de réel et de certain à nos propres yeux ; si donc la description est fidèle, à chaque moment chacun de nous peut la vérifier en lui-même.

La connaissance de l'esprit humain est la base solide de toutes les recherches philosophiques. Une fois les lois de l'esprit humain reconnues et leur portée légitime constatée, nous pouvons et nous devons passer au-delà et nous demander quels sont les objets que ces lois nous révèlent, et si ces objets existent réellement. C'est là un second problème auquel nous ne pouvons échapper, et devant lequel il ne faut pas reculer. Nous irons alors de l'ordre de la connaissance à celui de l'être, et, comme nous disons aujourd'hui, de la psychologie à l'ontologie. Je ne puis pas ne pas croire à Dieu en vertu de tel principe : voilà la vérité de la connaissance, vérité réelle et incontestable qui est du domaine de la psychologie. Mais Dieu existe-t-il réellement? voilà la vérité ontologique qu'il s'agit d'établir ultérieurement en examinant s'il nous a été donné d'atteindre légitimement les êtres.

Cette nouvelle recherche est transcendantale en ce qu'elle surpasse l'observation, laquelle tombe seulement sur les lois de notre esprit. Il ne s'agit plus alors de considérer les lois de notre esprit en elles-mêmes ; il faut les considérer relativement à leurs objets, et voir si elles portent jusque-là, ou si elles ne peuvent dépasser les limites de la conscience. Ces recherches logiques et objectives doivent succéder aux recherches subjectives et psycholo-

giques : la certitude de celles-là dépend de la certitude de celles-ci ; la certitude de celles-ci ne dépend d'aucune autre. L'objectif n'existât-il pas, le subjectif n'en serait pas moins réel et d'une certitude entière.

Vous voyez que le dessein de Kant est un dessein profond. Si vous parcourez les annales de la philosophie ancienne et moderne, vous ne rencontrerez aucune métaphysique semblable ; il faut donc la reconnaître avec soin et l'étudier avec attention, sans nous laisser prévenir ni par un enthousiasme irréfléchi ni par un dédain superficiel.

VIII[e] LEÇON.

Jugements synthétiques *a priori.*

Il est une vérité fondamentale en métaphysique, c'est que toute connaissance antérieure à l'expérience est une chimère. Il est une autre vérité fondamentale aussi, c'est que l'entendement humain contient un grand nombre de connaissances qui, bien qu'elles ne soient pas antérieures à l'expérience, n'ont cependant pas leur fondement unique dans l'expérience. En effet, un grand nombre de connaissances existent en nous actuellement, avec des caractères tels que ces connaissances n'ont pu venir de l'expérience et des premières idées sensibles et individuelles que nous avons acquises. Telle est, par exemple, cette proposition célèbre : tout changement suppose une cause ; ce principe est marqué de carac-

tères qui interdisent de le ramener logiquement à aucune idée ni à aucun assemblage d'idées tirées de l'expérience sensible. Cependant, sans une expérience préalable, il est de toute évidence que jamais ce principe ne se serait élevé dans l'esprit humain. Il ne s'agit point de décrire ici de nouveau le procédé[1] par lequel, partant d'une certaine expérience, nous sommes arrivés au principe de causalité : je me contente de rappeler la distinction qui a été établie entre l'*antécédent psychologique* et le *fondement logique* des connaissances humaines[2].

Cette importante distinction réconcilie deux grandes philosophies, et, après de longues disputes et des combats opiniâtres, les élève à une philosophie plus générale, qui les comprend et les réunit dans son sein. On n'a jamais pu anéantir ce fameux axiome attribué à Aristote : ***Il n'y a aucune idée dans l'entendement qui n'ait son origine dans les sens.*** Aussi faut-il conserver l'axiome, mais en rectifiant son énoncé. Il n'est pas vrai de dire que toute connaissance dérive uniquement des sens, mais il est vrai de dire qu'il n'en est pas une qui n'ait dans le temps l'expérieuce sensible pour antécédent. D'autre part, Platon et beaucoup de philosophes ont soutenu qu'il y a en nous un certain nombre de connaissances qui ne sont pas fondées sur l'expérience. L'assertion est inexaete, si l'on veut dire qu'il y ait une seule connaissance qui n'ait pas dans l'expérience la condition de son développement ; mais elle est vraie si on veut dire seulement qu'il y a en nous des

1. Voyez plus haut le programme de ce cours, p. 216.
2. *Ibid*, p. 215. Cette distinction a été de nouveau établie dans l'Examen du système de Locke, tome III de la 2e série, leç. XVIIe.

principes qui ne peuvent être expliqués logiquement par l'expérience. Ainsi il faut rectifier l'énoncé des deux propositions, sans les rejeter ni l'une ni l'autre ; car, pour nier la première, il faudrait démontrer qu'il y a dans l'entendement humain une connaissance antérieure à l'expérience ; et, pour nier la seconde, il faudrait ramener les vérités nécessaires, par exemple le principe des substances, celui de causalité, ou tel autre de même nature, à une expérience sensible[1] ; or ni l'une ni l'autre de ces deux choses ne se peut. Il n'est donc pas impossible de réconcilier les deux partis contraires sous les auspices d'une théorie nouvelle qui comprenne les théories précédentes ; car il y a du vrai dans toutes les deux, et l'erreur qu'elles renferment n'est pas dans le fond, elle est dans l'excès de chacune d'elles[2].

La métaphysique de Kant n'est ni une métaphysique mystique ni une métaphysique empirique : d'une part, elle rejette toute connaissance antérieure à l'expérience, et de l'autre elle ne fait point reposer toutes les connaissances sur l'expérience sensible.

Kant appelle connaissances *empiriques* celles qui non-seulement supposent psychologiquement une expérience antérieure, mais qui dérivent rationnellement et logiquement de l'expérience. Il les appelle *empiriques a posteriori*, parce que l'esprit humain n'a pu les connaître qu'après les avoir pour ainsi dire éprouvées. Ainsi vous

1. Voyez plus haut, Fragments de la 1re leçon, p. 245.

2. Ces considérations, qui présentent déjà l'Éclectisme sur une échelle plus étendue que le discours d'ouverture de cette même année, sont reprises et développées dans celui de l'année 1818, t. II de cette 1re série.

n'avez pu savoir que les corps tombent qu'après que l'expérience vous l'a montré.

Kant appelle connaissances *non empiriques a priori* celles qui, bien qu'elles dérivent psychologiquement de l'expérience, n'en dérivent pas logiquement. Il les appelle encore connaissances *a priori par anticipation*, parce qu'elles s'appliquent aux divers cas particuliers sans se fonder sur l'expérience.

Ainsi toutes les connaissances humaines se divisent en connaissances *empiriques a posteriori* et en connaissances *non empiriques a priori par anticipation.*

Kant écarte de la classe des connaissances *a priori* certaines connaissances qui, bien qu'elles prononcent, avant l'expérience, que telle chose arrivera, reposent cependant sur un principe *a posteriori.* Ainsi je juge, quoique je n'en aie pas fait l'expérience, que si on ôte les fondements de cette maison elle tombera. Certains philosophes ont appelé cette connaissance *a priori*, parce que le jugement que je porte anticipe l'expérience. Mais ce jugement par anticipation repose sur un principe qui lui-même est puisé dans l'expérience, à savoir, que les corps non soutenus tombent. Les jugements de cette espèce doivent donc, à la rigueur, être rangés parmi les jugements *a posteriori.* Les véritables jugements *a priori* non-seulement anticipent l'expérience, mais reposent sur des principes dont la certitude ne doit rien à l'expérience. Tel est le principe de causalité que nulle expérience n'autorise et qui sert de fondement à toute expérience.

Les connaissances *a priori* étant bien dégagées de toute autre, c'est-à-dire étant définies celles qui ne dérivent logiquement de l'expérience ni d'une manière immédiate

ni d'aucune autre manière, Kant distingue encore deux ordres dans ces connaissances. Il y a d'abord des principes qui sont appelés à juste titre *a priori*, puisqu'ils n'ont pas leur fondement dans l'expérience, mais dans lesquels se trouve néanmoins un élément que l'expérience a donné. Ainsi le principe : Tout changement suppose une cause, ne doit rien à l'expérience quant à sa certitude, mais il renferme deux notions, celle de cause et celle de changement. La première n'est point empirique : l'expérience interne ou externe ne la donne pas; mais l'expérience seule a pu fournir la seconde, celle de changement. Le principe de causalité, bien qu'il soit un principe *a priori*, renferme donc encore un élément empirique. Les principes semblables sont appelés *principes a priori mixtes.* Au contraire, il y a en nous d'autres principes *a priori* qui ne contiennent aucun élément empirique : tels sont certains principes mathématiques; on les distingue des premiers par le nom de principes *a priori purs.*

Reprenons la grande division de toutes les connaissances humaines en connaissances *a priori* et en connaissances *a posteriori*, sans nous occuper de la distinction des premières en pures et en mixtes, et constatons quels sont les caractères auxquels on peut reconnaître les unes et les autres.

Quels sont d'abord les caractères de toute connaissance *a priori ?* Kant en compte deux : l'universalité absolue et la nécessité. En effet, quand nous voyons une connaissance marquée des caractères de nécessité et d'universalité absolue, nous pouvons assurer qu'elle est *a priori;* car l'expérience nous dit ce que les choses sont, mais non

ce qu'elles ne peuvent pas ne pas être ; elle nous dit ce que les choses sont au moment de l'observation et dans le lieu et le temps où nous observons, mais non ce qu'elles sont dans tous les temps et dans tous les lieux. L'universalité et la nécessité sont donc les caractères propres des connaissances non empiriques et *a priori*. Ces deux caractères ne sont point identiques. Si la nécessité emporte l'universalité, l'universalité n'emporte pas la nécessité. Toutes ces distinctions, qui sont vulgaires depuis Kant, avaient, en 1780, le mérite de la nouveauté.

A l'absence des caractères de nécessité et d'universalité nous reconnaîtrons les connaissances empiriques et *a posteriori*. Toute connaissance fondée logiquement sur l'expérience est contingente ; elle peut avoir une sorte de généralité, produite par la comparaison et l'analogie, mais jamais une universalité absolue. La généralité admet des restrictions. Quand, généralisant l'expérience, vous prononcez que tous les corps ont une certaine qualité, parce que vous avez rencontré cette qualité dans ceux que vous avez observés, vous faites implicitement cette réserve, que votre proposition n'excède point les limites des faits analogues. Au contraire, le caractère d'universalité absolue et surtout celui de nécessité vous permettent ou plutôt vous commandent d'appliquer rigoureusement le principe qui en est marqué à tous les cas observés et observables, réels et possibles.

S'il est vrai qu'il y ait dans l'intelligence humaine deux ordres de connaissances, les unes non empiriques et *a priori* c'est-à-dire nécessaires et universelles, les autres empiriques *a posteriori*, c'est-à-dire générales et contingentes, il suit qu'il faut recourir à des facultés différentes

de connaître pour expliquer ces connaissances diverses. Aussi Kant appelle *raison empirique* celle qui préside à la formation des connaissances *a posteriori*, tandis que la raison qui préside à l'acquisition des connaissances *a priori*, jugeant de ce qui peut être comme de ce qui est et anticipant l'expérience, est appelée faculté de concevoir *a priori* et *par anticipation*.

Nous avons vu que toutes les connaissances *a priori* se divisent en connaissances *a priori mixtes* et en connaissances *a priori* pures. La raison à laquelle se rapportent ces dernières connaissances est donc la *raison pure a priori*. Voilà pourquoi Kant, s'attachant à l'analyse des connaissances pures *a priori*, a appelé l'analyse de cette sorte de connaissances, c'est-à-dire celle de la faculté à laquelle elles se rapportent, *Critique de la raison pure*.

Nous allons entrer plus profondément dans l'esprit de la métaphysique kantienne par l'analyse du jugement, analyse placée par Kant dans l'*Introduction de la Critique de la raison pure*, parce qu'elle est comme la base du système entier.

Kant distingue deux sortes de jugements, parce qu'il distingue deux sortes de rapports. Qu'est-ce en effet qu'un jugement? C'est le rapport d'un attribut à un sujet. Or, ce rapport est-il toujours le même? Kant soutient qu'il varie.

Tantôt, dit-il, le rapport lie l'attribut au sujet comme inhérent au sujet même, comme partie intégrante du sujet, comme renfermé logiquement et nécessairement dans l'idée du sujet, en sorte qu'en exprimant ce rapport vous n'exprimez pas deux connaissances, mais vous présentez deux points de vue ou deux formes d'une seule et

même connaissance. Ainsi, quand vous dites : *Tous les corps sont étendus*, vous exprimez, si l'on veut, deux idées ; mais comme il est impossible de concevoir l'idée de corps sans celle d'étendue, ni l'idée d'étendue sans celle de corps, vous n'ajoutez pas une nouvelle connaissance à une connaissance antérieure, vous ne faites que développer celle que vous aviez déjà. Vous possédez l'idée de corps, ouvrez-la, décomposez-la, analysez-la, vous en tirerez l'idée d'étendue qui y est logiquement contenue : dans ce jugement, vous affirmez le même du même en vertu du principe de contradiction.

Mais il est une autre sorte de jugements, parce qu'il est une autre sorte de rapports. Il y a des jugements dans lesquels nous rapportons au sujet un attribut qui n'y est point nécessairement et logiquement renfermé, en sorte que nous n'exprimons plus alors deux points de vue de la même connaissance ou la même connaissance sous deux formes diverses, mais nous ajoutons à la notion du sujet une notion nouvelle qu'elle ne contenait point. Ainsi quand je dis : Tous les corps sont pesants, j'affirme du sujet corps un attribut qu'il ne renferme point nécessairement. Quand je disais : Tous les corps sont étendus, je ne faisais que tirer de la notion de corps un de ses éléments ; mais ici il n'en est plus de même ; il ne suffit plus de décomposer et d'analyser le sujet pour en tirer l'attribut ; car j'aurai beau ouvrir la notion de corps, la notion de pesanteur n'en sortira pas comme partie intégrante et constitutive ; le rapport qui les lie n'est pas un rapport d'identité : un des termes étant donné, l'autre ne l'est pas, et je pourrais fort bien avoir la notion de corps sans avoir celle de pesanteur. Le rapport n'étant pas le même, le jugement

qui l'exprime n'est plus de la même espèce que ceux dont nous avons parlé tout à l'heure : ceux-là affirmaient le même du même, celui-ci n'affirme point le même du même; les uns exprimaient une connexion logique, l'autre exprime une connexion fortuite, c'est-à-dire une connexion telle qu'un des deux termes de cette connexion ne contient pas nécessairement l'autre.

S'il est vrai qu'il y ait en nous deux sortes de jugements bien distincts, il faut donner à chacun de ces jugements un nom qui le caractérise. Kant appelle *analytiques* les jugements qui affirment le même du même, parce qu'en effet il suffit de décomposer, d'analyser un des termes du rapport pour en tirer l'autre et pour avoir par conséquent et le rapport et le jugement, expression du rapport; et il appelle *synthétiques* les jugements qui affirment d'un sujet un attribut qui n'y est pas contenu logiquement, parce que pour trouver le rapport, il ne suffit plus d'analyser un des termes, mais il faut joindre ensemble deux termes logiquement indépendants, et faire par conséquent un assemblage, une *synthèse* de deux notions naturellement distinctes.

Pour marquer plus fortement la différence de ces deux jugements et le caractère auquel on peut reconnaître chacun d'eux, Kant leur impose encore d'autres noms. Comme les jugements analytiques ne font que développer, expliquer, éclaircir une connaissance que nous avions déjà sans y rien ajouter réellement, il les appelle aussi jugements *explicatifs* ou *illustratifs*. Comme, au contraire, les jugements synthétiques n'expliquent pas et ne développent pas une connaissance déjà possédée, mais qu'ils ajoutent à une connaissance une connaissance nouvelle, Kant les ap-

pelle *jugements augmentatifs*, parce qu'en effet ils augmentent nos connaissances.

Il faut distinguer deux classes de jugements *synthétiques*. Le caractère commun des jugements de cette espèce est d'attribuer à un sujet une qualité qui n'y est pas renfermée logiquement. Mais cette connexion que nous établissons entre le sujet et l'attribut peut nous avoir été donnée par l'expérience, ou bien nous l'établissons *a priori* sans que l'expérience nous en ait attesté la réalité. Ainsi quand nous disons : *Les corps sont pesants; tout changement suppose une cause*, bien que nous prononcions deux jugements synthétiques, attendu que l'idée de pesanteur n'est pas plus renfermée dans l'idée de corps que l'idée de cause n'est renfermée dans celle de changement, ces deux jugements diffèrent néanmoins en ceci que, dans le premier, c'est l'expérience qui nous a montré la connexion entre l'idée de pesanteur et celle de corps, tandis que, dans le second, selon Kant comme selon Hume, ce n'est pas l'expérience qui nous atteste la connexion entre l'idée de cause et celle de changement, l'expérience ne donnant que des successions de faits, et jamais cette connexion intérieure et invisible qu'on appelle celle de la causalité. Les jugements synthétiques sont donc de deux espèces : la vérité des uns repose sur l'expérience, et Kant les appelle jugements *synthétiques empiriques a posteriori*; la vérité des autres ne repose pas sur l'expérience, et Kant leur donne le nom de jugements *synthétiques non empiriques a priori*.

En considérant les jugements analytiques sous ce point de vue, nous reconnaîtrons que les jugements analytiques sont tous des jugements *a priori*; car la réalité de la con-

nexion qu'ils établissent n'est pas fondée sur l'expérience, mais sur le principe de contradiction qui affirme que le même est le même. A moins donc de résoudre le principe de contradiction dans l'expérience, il faut admettre que tous les jugements analytiques sont *non empiriques a priori*.

Ainsi, pour nous résumer, les jugements analytiques et les jugements synthétiques *a priori* ne relèvent point de l'expérience; les jugements synthétiques *a posteriori* contiennent seuls un élément empirique.

Nous sommes maintenant en état d'apprécier exactement deux assertions célèbres, savoir : 1° que toutes les connaissances humaines dérivent de l'expérience sensible; 2° que tous les jugements sont soumis à la loi d'identité.

Il est faux que toutes les connaissances humaines reposent sur l'expérience sensible; car toute connaissance se résout en une proposition, et toute proposition est ou un jugement analytique ou un jugement synthétique, un jugement synthétique *a posteriori* ou un jugement synthétique *a priori*. Or, 1° les jugements analytiques sont fondés sur le principe de contradiction, qui n'est point empirique; 2° les jugements synthétiques *a priori* ne relèvent point, du moins logiquement, de l'expérience; 3° restent donc les seuls jugements synthétiques *a posteriori*, dont la certitude repose en effet sur l'expérience.

Il est donc faux que toutes nos connaissances dérivent de l'expérience, quoiqu'il soit vrai que toutes la supposent chronologiquement. Il n'est pas moins faux que tous nos jugements soient soumis à la loi d'identité; car, pour démontrer cette proposition, il faudrait prouver que, dans les jugements que nous avons appelés synthé-

tiques *a priori* et *a posteriori*, les deux termes du rapport sont identiques, c'est-à-dire que l'un étant donné, l'autre est supposé logiquement. Or, comment prouver, par exemple, qu'on ne peut avoir la conception de corps sans avoir celle de pesanteur? Comment prouver que l'idée de changement renferme celle de cause? Ni les jugements synthétiques *a posteriori*, ni les jugements synthétiques *a priori* n'expriment un rapport d'identité; loin donc que tous nos jugements soient soumis à la loi d'identité, on ne peut ramener à cette loi qu'un seul des trois ordres de nos jugements, les jugements analytiques.

Chose singulière ! les mêmes philosophes qui prétendent que toutes nos connaissances dérivent de l'expérience, soutiennent en même temps que tous nos jugements sont soumis à la loi d'identité. Et cependant ces deux propositions s'excluent réciproquement; car tout jugement soumis à la loi d'identité est fondé logiquement sur le principe de contradiction qui n'est point empirique, et toute connaissance fondée sur l'expérience dérive d'un jugement synthétique, c'est-à-dire d'un jugement dont les deux termes diffèrent. On ne peut donc maintenir ensemble ces deux prétentions, à moins de résoudre, d'un côté, le principe de contradiction dans l'expérience, et de l'autre, la synthèse des jugements d'expérience dans un rapport d'identité, deux choses également impossibles. Enfin en fût-on venu à bout, il y aurait encore des connaissances dont l'identité ni l'expérience ne pourraient rendre aucun compte, à savoir les jugements synthétiques *a priori*.

IXe LEÇON.

Retour sur les jugements synthétiques *a priori.* — Arithmétique. Géométrie. Mécanique. Physique mathématique.

Kant a distingué toutes les connaissances humaines en connaissances *empiriques* et en connaissances non *empiriques*. Les connaissances empiriques sont postérieures à l'expérience, et c'est pourquoi on les appelle connaissances *a posteriori*. Les connaissances non empiriques naissent avec l'expérience, mais n'en tirent pas leur certitude; elles lui sont donc logiquement antérieures, et par conséquent elles peuvent être appelées connaissances *a priori*.

Si, au lieu de considérer les connaissances en elles-mêmes, vous considérez les jugements qui donnent ces connaissances, vous trouverez entre eux les mêmes différences : de là des jugements empiriques *a posteriori* et des jugements non empiriques *a priori*. Les jugements *a posteriori* sont tous *synthétiques;* les jugements *a priori* sont ou *synthétiques* ou *analytiques*. Kant appelle jugements analytiques ceux qui affirment du sujet un attribut dont la notion est déjà contenue dans celle du sujet, qui affirment le même du même. Les jugements analytiques reposent donc sur le principe de contradiction; or ce principe n'est pas empirique; par conséquent tous les jugements analytiques sont *a priori*. Les jugements synthé-

tiques n'attribuent pas le même au même ; ils affirment d'un sujet un attribut dont la notion n'est point comprise dans celle du sujet ; ils unissent deux notions qui ne sont point inséparables l'une de l'autre : ils font une synthèse. Tel est le caractère commun de tous les jugements synthétiques ; mais le rapport qu'ils établissent entre deux termes naturellement différents, peut être un rapport empirique ou un rapport non empirique ; de là deux classes de jugements synthétiques, les uns *a priori*, les autres *a posteriori*.

Ainsi tout jugement analytique est *a priori*, et les jugements synthétiques sont *a priori* ou *a posteriori*. Réciproquement, tout jugement *a posteriori* est synthétique, et les jugements *a priori* sont ou analytiques ou synthétiques.

Après avoir classé tous les jugements en jugements analytiques *a priori* et en jugements synthétiques, les uns *a priori*, les autres *a posteriori*, Kant se demande sur quelle sorte de jugements sont fondées les sciences humaines. Il distingue deux ordres de sciences : les sciences purement empiriques, et les sciences théorétiques, qui sont à ses yeux les véritables sciences.

Dans les sciences de pure observation, comme l'histoire naturelle du corps humain, des animaux et des plantes, l'homme se contente d'observer et de classer. Mais il y a d'autres sciences où l'homme joue un bien plus grand rôle ; on les appelle sciences rationnelles, parce qu'elles sont l'œuvre de la raison humaine : c'est à ces dernières que Kant donne le nom de sciences théorétiques.

Les sciences théorétiques sont l'arithmétique, la géométrie, la physique mathématique et la mécanique. Kant

examine d'abord si les jugements qui fondent ces sciences sont analytiques ou synthétiques, et ensuite, dans le cas où ils seraient synthétiques, s'ils sont synthétiques *a priori* ou *a posteriori*.

Il commence par les mathématiques.

Les mathématiques marchent appuyées sur le principe de contradiction, le même est le même, ce qui est est. Otez ou ébranlez ce principe, tout chancelle, et on ne peut plus faire un seul pas.

De ce que les mathématiques supposent toujours le principe de contradiction, on a cru qu'il était leur fondement unique; la conséquence ne vaut rien. Bien que l'axiome de contradiction soit nécessaire pour résoudre tout théorème mathématique, cependant il n'est pas l'élément générateur de la solution. Sans lui, point de mathématiques; mais il n'est pas le principe même des mathématiques.

Si l'axiome de contradiction était le principe de toutes les vérités mathématiques, toutes les vérités mathématiques seraient des propositions analytiques. Kant prouve le contraire par des raisons que nous allons exposer avec les développements que la difficulté du sujet rend indispensables.

Vérités arithmétiques. Voici une proposition arithmétique : $7 + 5 = 12$. Il s'agit de savoir si cette proposition est analytique ou synthétique.

Qu'est-ce qu'une proposition synthétique? C'est une proposition telle que si on considère à part le sujet qu'elle renferme, ce sujet ne donne pas nécessairement l'attribut auquel il est uni, en sorte que l'esprit humain peut posséder la notion du sujet sans posséder celle de l'attribut,

et s'arrêter à l'une sans être parvenu à l'autre. Qu'est-ce au contraire qu'une proposition analytique? c'est une proposition telle qu'on ne peut avoir la notion du sujet sans avoir en même temps celle de l'attribut, en sorte que l'esprit humain ne peut séparer ces deux notions et posséder l'une sans posséder l'autre.

Dans la dernière leçon, j'ai pris pour exemples de jugements synthétiques ou de jugements analytiques ces deux propositions : *Tous les corps sont pesants*, *tous les corps sont étendus*. Sur la première, j'ai montré que l'esprit humain pouvait s'arrêter à la notion de *corps* sans y joindre la notion de *pesanteur*, et j'ai fait voir, au contraire, que dans la seconde, l'esprit humain ne peut posséder la notion du sujet *corps* sans posséder en même temps celle de son attribut *étendu*, parce que cette dernière notion fait partie intégrante et nécessaire de la première.

Pour savoir donc si cette proposition $7 + 5 = 12$ est analytique ou synthétique, il faut reconnaître si l'on ne peut avoir la notion de $7 + 5$ sans avoir la notion de l'autre terme et du rapport d'égalité qui les unit.

Veut-on un exemple plus simple encore. Prenons la proposition $1 + 1 = 2$. Est-il vrai que cette proposition soit analytique? Est-il vrai que l'attribut 2 soit déjà contenu dans le sujet $1 + 1$, de telle sorte que je ne puisse avoir la notion $1 + 1$ sans avoir la notion de 2, comme je ne puis avoir la notion de *corps* sans avoir celle d'*étendue?*

Ces propositions ne sont point analytiques. En effet il est très-possible que l'esprit humain ait la conception du sujet $1 + 1$ sans avoir celle de l'attribut 2

et de leur rapport. Autre chose est avoir la conception d'une unité et d'une unité, autre chose avoir l'égalité du rapport de cette unité et de cette unité avec une unité nouvelle et fictive qui comprend les deux premières. De même de ce que vous avez la conception du nombre 7 et celle du nombre 5, et de ce que vous concevez ces deux nombres ajoutés et réunis, il ne suit pas que vous ayez pour cela la conception nette et précise du nombre unique qui les renferme.

On peut donner une preuve, pour ainsi dire matérielle, que nous n'avons pas les conceptions du nombre 2 et du nombre 12, par cela que nous avons celles de 1 + 1 et de 7 + 5? C'est que le procédé par lequel nous allons de la conception de 7 + 5 à celle de 12 et de la conception de 1 + 1 à celle de 2, est le même que celui par lequel nous irions de la conception de deux nombres quelconques ou d'une suite très-compliquée de nombres à la conception du nombre total qui les représente. Or, personne ne se flatte, étant donnée une suite de nombres très-compliqués, de trouver aussitôt l'expression de leur somme. Cependant, si l'on prétendait qu'inévitablement, aussitôt que l'esprit a la notion de 1 + 1, il a la notion de 2, il faudrait prétendre aussi qu'au moment même où l'esprit conçoit une suite quelconque de nombres ajoutés, il a inévitablement la conception du nombre total qui renferme tous ces nombres partiels. Il faudrait, dis-je, qu'on le prétendît; car il s'agit ici du procédé, et non des applications. Si dans toute équation le procédé ou l'acte de l'esprit qui trouve le second terme est un jugement analytique, il s'en suit que dans toute équation le second terme est explicitement et nécessairement renfermé dans

le premier, comme l'attribut de cette proposition : tous les corps sont étendus, est donné, étant donné le sujet. Or, c'est évidemment ce qui n'est pas; car dans cette dernière proposition non-seulement, le sujet étant donné, je n'ai besoin de faire aucun effort pour concevoir l'attribut, mais encore je ne puis pas ne pas le concevoir; il m'est donné inévitablement toutes les fois que je me rends compte de la notion du sujet; au contraire, loin que le second terme de toute équation me soit donné inévitablement par cela seul que je possède le premier, je ne dois souvent, comme dans certaines équations algébriques, qu'à un long travail la découverte de ce second terme.

Pourquoi donc a-t-on regardé les propositions arithmétiques comme des propositions analytiques? C'est qu'on a moins considéré le procédé de l'esprit dans la formation de ces sortes de connaissances, que ces connaissances elles-mêmes relativement à leurs objets et indépendamment de l'esprit humain. Comme il est certain, indépendamment de notre esprit et de ses procédés, à parler absolument et objectivement, que les nombres 7 + 5 et le nombre 12 sont des nombres identiques, on a cru que porter ce jugement 7 et 5 font 12, c'était aller du même au même, c'était faire une proposition analytique.

Mais il faut distinguer ici deux choses que Kant a tant distinguées, savoir : la connaissance matérielle et la connaissance formelle. Aux yeux de Dieu, et dans la nature même des choses, il y a identité réelle entre 7 + 5 et 12; c'est là l'identité matérielle, mais ce n'est pas l'identité formelle. Il faut écarter dans cette discussion l'identité matérielle des deux termes d'une équation, identité qui est indubitable, pour ne s'occuper que de la connaissance

formelle qu'il s'agit d'acquérir de cette identité. Que l'on analyse le premier terme 7 + 5, on y trouvera, d'une part, la conception du nombre 7, et de l'autre la conception du nombre 5 : ces deux nombres étaient d'abord isolés, maintenant vous les concevez réunis et ajoutés; mais cette conception de la réunion des deux nombres n'est pas la conception du nombre unique qui les renferme. Par cela que je sais qu'il y a une addition à faire, je ne sais pas quel sera le résultat de cette addition : aussi est-ce un problème à résoudre. S'il n'y avait pas une idée nouvelle à acquérir, si le second terme à trouver était contenu, je ne dis pas matériellement et objectivement, mais formellement et explicitement dans le premier, il n'y aurait pas de problème; on ne demanderait rien. Mais il y est contenu d'une manière implicite; quand donc vous l'en dégagez, vous obtenez une connaissance nouvelle qui vous manquait. Je dis une connaissance et non un mot; car vous pourriez avoir le mot 12 sans avoir la conception du nombre 12. Je dis plus, vous pourriez avoir la conception du nombre 12 sans avoir celle de cette addition : 7 + 5 = 12; car, ce n'est pas le nombre 12 en lui-même dont vous avez besoin; c'est la conception de ce nombre comme unité représentative des deux unités 7 et 5 ajoutées. D'où l'on voit qu'étant donné le premier nombre 7 + 5 de la somme à trouver, trouver cette somme c'est obtenir, non-seulement un nombre nouveau, mais la conception de ce nombre dans son rapport d'égalité avec le premier. Sans ce rapport le problème à résoudre n'est point résolu; car c'est un rapport que le problème demande [1].

1. M. Dugald Stewart exprime plus simplement, mais avec la même

Après avoir montré que les propositions arithmétiques ne sont point analytiques, et que le principe de contradiction ne suffit point à les expliquer, Kant se demande comment l'esprit humain, possédant la notion de 7 + 5, est parvenu à l'équation 7 + 5 = 12. Il prétend que l'expérience visuelle est indispensable pour acquérir la notion du rapport qui constitue cette équation. Il cite à ce propos la méthode du mathématicien Segnerus qui, pour démontrer ce rapport, représentait par 7 points le concept du nombre 7 et par 5 points encore celui du nombre 5, puis ajoutait successivement ces 5 points aux 7 premiers, et créait ainsi une nouvelle unité 12 qui correspondait par superposition aux deux unités 7 et 5 réunies. Otez, dit Kant, l'expérience de 12 points coïncidant par superposition avec 7 et 5, représentés par 12 autres points, on ne peut pas démontrer *a priori* que 7 et 5 font 12.

Vérités géométriques. La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Cette proposition est-elle analytique? Si elle l'est, qu'on prouve que, logiquement et indépendamment de l'expérience, l'idée de la *ligne la plus courte* est renfermée dans l'idée *de la ligne droite*. Ne prenez pas une ligne courbe et ne la comparez pas avec une droite pour montrer matériellement que l'une est plus courte que l'autre; séparez-vous de l'expérience, écartez tout exemple, et dites-moi si logiquement étant donné le

force, la même vérité, lorsqu'il distingue, dans la question qui nous occupe, *la nature des objets et la nature de leur évidence.* Il se sert de cet exemple ingénieux. Une inscription hiéroglyphique, dit-il, est la même avant et après l'interprétation. Cependant pour l'esprit autre chose est l'inscription obscure et l'inscription interprétée. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. II. Trad. franç. de M. Farcy, p. 13-26.

sujet ligne droite vous pouvez en affirmer l'attribut ligne la plus courte. Kant s'efforce de démontrer que l'idée de *plus court* n'est nullement renfermée dans l'idée de *ligne droite*, parce que, dit-il, le sujet appartient à la catégorie de la *qualité*, tandis que l'autre terme appartient à celui de la *quantité*; et il pense que si primitivement la vision ne nous avait pas appris que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, jamais nous n'aurions tiré cette proposition de la seule notion de ligne droite. Ainsi la proposition n'est pas analytique.

Kant distingue encore en géométrie deux choses trop souvent confondues, les définitions et les axiomes, les définitions telles que celle-ci : La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, et les axiomes comme par exemple : Le tout est plus grand que la partie. Quel usage peut-on tirer de cet axiome : Le tout est plus grand que la partie? Il ne produit pas la moindre conséquence. Cependant détruisez cet axiome, il est impossible de faire un seul pas en géométrie. C'est une condition sans laquelle on ne peut avancer, mais non pas un principe qui fasse avancer. Au contraire, les définitions sont fécondes en conséquences. Toute la géométrie sort de quelques définitions telles que celles de la ligne droite, de l'angle, du cercle, etc. Or, les axiomes sont des jugements analytiques; cette proposition : Le tout est plus grand que la partie est, selon Kant, un énoncé identique, tandis que les vrais principes géométriques, les définitions, sont des jugements synthétiques *à priori* [1].

1. M. Dugald Stewart a fait la même distinction, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, tome II, trad. franç. de M. Farcy, p. 13. Voyez aussi dans les *Fragments philosophiques* la thèse sur les *Principes de la géométrie*.

Kant est d'avis que l'axiome : Le tout est plus grand que la partie, est une proposition identique. Cependant il ajoute : Bien que cette proposition soit identique, nous ne l'aurions jamais formée sans l'expérience. Si nous n'avions eu l'exemple d'un objet extérieur formant un total, et si nous n'en avions séparé quelque partie de manière qu'il apparût à l'œil même qu'autre chose est une partie, autre chose le tout, jamais nous n'aurions construit l'axiome géométrique en question.

Vérités mécaniques et physiques. Évidemment les principes de la mécanique et de la physique mathématique ne sont pas des jugements analytiques. Prenez cette proposition : La terre est ronde. Vous aurez beau creuser ici dans la notion du sujet, vous n'en tirerez pas la notion de l'attribut. De même, tourmentez la notion de matière et celle de mouvement : croyez-vous que vous en puissiez déduire logiquement que dans tout changement la quantité de matière reste la même, que dans tout mouvement communiqué l'action et la réaction sont égales? Non, certes. Ces propositions ne sont donc pas analytiques. D'autre part, nous ne les devons pas à l'expérience, du moins les deux dernières ; car elles sont marquées des caractères de nécessité et d'universalité. Or, aucune expérience ne peut produire des connaissances nécessaires et universelles ; l'expérience nous apprend ce qui est, et non pas ce qui ne peut pas ne pas être ; elle nous apprend ce qui est actuellement dans tel lieu, et non ce qui est et ce qui sera dans tous les temps et dans tous les lieux. Ces principes ne sont donc ni analytiques ni synthétiques *a posteriori :* ils sont synthétiques *a priori.*

Xe LEÇON.

Deux sortes de métaphysiques : La métaphysique naturelle et la métaphysique artificielle.—Divisions de la Critique de la raison pure.

Arrêtons-nous une dernière fois sur les principes qui dominent le système de Kant, et qui en composent la partie la plus importante, c'est-à-dire la méthode. Qu'est-ce, en effet, que la méthode considérée sous un point de vue élevé? Ce n'est pas autre chose que la manière dont les différents esprits abordent les problèmes métaphysiques; et, selon qu'on les aborde bien ou mal, on peut espérer ou il faut désespérer de les résoudre. C'est de la méthode d'un philosophe, c'est-à-dire de l'idée qu'il se fait de la métaphysique et du point de vue sous lequel il l'envisage, que dérivent l'esprit, le caractère et l'unité de sa philosophie. Lisez les ouvrages des grands métaphysiciens, et vous verrez que leur plus grande originalité se marque dans l'exposition de leur méthode. Si donc la philosophie de Kant diffère de toutes les philosophies antérieures, c'est dans sa méthode qu'il faut chercher le principe de cette différence. Voilà pourquoi je m'arrête si longtemps, et je reviens encore aujourd'hui sur l'*Introduction de la Critique*.

Vous l'avez vu : Kant divise toutes les connaissances humaines en deux grandes classes, les vérités analytiques ou identiques et les vérités synthétiques ; et il subdivise

cette dernière classe en deux autres, les vérités synthétiques *a posteriori*, dans lesquelles les deux termes sont unis par un rapport contingent et empirique, et les vérités synthétiques *a priori*, dans lesquelles les deux termes, sans être identiques, sont unis par un rapport nécessaire dont la notion ne peut pas être due à l'expérience ; enfin il établit que les véritables sciences, c'est-à-dire les sciences théorétiques, et par exemple les mathématiques, portent sur des principes synthétiques *a priori*.

Or, s'il est vrai que les connaissances humaines les plus élevées, les sciences théorétiques, dérivent de jugements synthétiques *a priori*, il s'ensuit que l'étude la plus importante à laquelle puisse se livrer le métaphysicien est celle de ces sortes de jugements ; c'est aussi là la grande difficulté métaphysique.

Et pourtant, selon Kant, nul n'a osé la regarder en face.

Hume, qui le premier aborda la question de la nature des principes nécessaires, la renferma tout entière dans les limites du principe de causalité ; et il résolut le principe de causalité dans l'habitude. Si le principe de causalité s'explique par l'habitude, tous les autres principes nécessaires s'expliqueront de la même manière ou d'une manière analogue, car ces principes sont de la même nature que le principe de causalité. Or, résoudre les principes nécessaires dans l'habitude, c'est détruire le caractère de certitude absolue dont ils sont revêtus ; c'est, par conséquent, ruiner toutes les sciences théorétiques, la haute physique et les mathématiques aussi bien que la métaphysique.

Les mathématiques sont sorties triomphantes de cette

épreuve. Il est bien démontré que l'universalité et la nécessité attachées à leurs principes leur appartiennent et ne sont pas une illusion, née de l'habitude. Les principes des mathématiques sont réellement des principes universels et nécessaires, doués d'une absolue certitude. L'absolue certitude n'est donc pas une chimère.

Mais le principe de causalité, le principe de la raison suffisante et d'autres principes, appelés métaphysiques, ont exactement les mêmes caractères que les principes des mathématiques; ils peuvent donc ne pas être plus chimériques, et si ceux-ci ne se laissent point expliquer par l'habitude, ceux-là peuvent repousser également cette explication.

Ainsi le scepticisme vient se briser contre la certitude manifeste des sciences physiques et mathématiques, et dès lors il perd tout pouvoir contre celle des principes métaphysiques. Il faut donc admettre l'existence actuelle et réelle des principes nécessaires en métaphysique. Mais ce n'est là qu'une première difficulté vaincue. La vraie, la grande difficulté subsiste : il reste à savoir quelle est la valeur et la légitimité de ces principes. On peut dire que cette question est celle que Kant s'est particulièrement proposée et à laquelle il a attaché son nom.

Il commence par distinguer deux sortes de métaphysiques, une métaphysique naturelle et une métaphysique artificielle. La métaphysique naturelle tire des conclusions des principes, sans s'occuper des principes eux-mêmes. C'est elle qui a formé la conception de l'âme, celle de Dieu et des corps, et d'autres conceptions qui dérivent aussi de principes synthétiques *a priori*.

Puisque de pareilles conceptions existent dans l'esprit

humain, et qu'elles n'ont pu dériver que de principes synthétiques *a priori*, l'existence de ces principes et celle de la métaphysique naturelle sont démontrées.

Le dogmatisme naturel qui découle de cette métaphysique naturelle est inébranlable. Qu'il y ait des théories sceptiques, ou qu'il n'y en ait pas, peu importe; l'esprit humain sera toujours l'esprit humain : il partira toujours des principes qui sont en lui, et il en tirera toujours des conséquences auxquelles il ajoutera foi. Il ne faut donc pas, sous le prétexte que les théories sceptiques pourront détruire le dogmatisme naturel, resserrer la métaphysique dans les limites de la métaphysique naturelle, et ne lui laisser d'autre office que celui de constater et d'établir l'existence des principes nécessaires de l'esprit humain. Le dogmatisme naturel ne peut manquer, et il ne s'agit point ici de défendre les croyances humaines contre les attaques du scepticisme, en les rapportant logiquement à leurs principes; il s'agit de soumettre ces principes eux-mêmes à un examen sévère, et de rechercher, non pas s'ils existent, car leur existence est démontrée, mais comment ils existent, quelle est leur nature, leur valeur et leur légitimité.

L'effort du philosophe ne doit pas être d'appeler un dogmatisme logique, comme dit Kant, au secours du dogmatisme naturel. Il faut instituer une métaphysique artificielle qui, différant de la métaphysique naturelle, puisse, à ce titre même, la confirmer. Tant qu'on répétera les assertions populaires, on restera dans l'enceinte de la métaphysique naturelle, qui existe réellement, mais dont la légitimité est en question.

Ainsi Kant, après avoir reconnu la métaphysique natu-

relle, veut élever une nouvelle métaphysique qui légitime la première.

Il y a dans tout principe synthétique *a priori* une connexion nécessaire entre certains concepts : cette connexion est réelle et ne peut être révoquée en doute quant à son existence ; elle fait partie de la métaphysique naturelle ; mais voici une autre question qui n'est point comprise dans ces limites, et qui appartient à la métaphysique artificielle : quelle est la nature de cette connexion qui constitue toute la force des principes synthétiques *a priori?* quelle est, dis-je, la nature de cette connexion, et par conséquent quelle est la valeur des principes dont elle est le fondement?

La *Critique de la raison pure* est l'examen de la nature et de la valeur de la liaison qui constitue les principes nécessaires.

Reconnaissons bien le champ de la *Critique.* Toute connaissance empirique est écartée. Sont écartées aussi les connaissances analytiques qui ne renferment, selon Kant, aucune difficulté. Comme elles sont des conditions, et non des moyens de progrès, il les néglige pour se renfermer dans la synthèse *a priori.*

Parmi les principes synthétiques *a priori,* il en est encore qu'il écarte : ce sont les principes composés de deux termes dont l'un est pur et l'autre empirique, et qui ont reçu le nom de principes synthétiques *a priori* mixtes. Ainsi Kant retranche de la *Critique de la raison pure* la morale tout entière, sur ce fondement que l'idée la plus pure de la morale, l'idée du devoir, renferme l'idée de la résistance aux passions, lesquelles sont empiriques. Les recherches que Kant entreprend sont appelées *transcen-*

dentales, parce qu'elles ne portent sur aucun objet empirique.

Kant se renferme donc dans la pure spéculation. Mais ne croyez pas que par spéculation il entende la spéculation logique : c'est tout le contraire. Personne n'a écarté plus que lui le dogmatisme logique. Il ne fait pas de syllogismes : il sonde la nature intime des rapports qui constituent les principes desquels tout logicien et tout homme qui raisonne doit partir.

Encore un mot sur l'esprit de la métaphysique de Kant, et sur la division de ses recherches. J'aime mieux me répéter que de laisser aucune obscurité sur le but qu'il se propose.

Kant ne dogmatise point ; son but, au contraire, est de combattre le dogmatisme. Il veut opposer et substituer à la métaphysique naturelle une métaphysique artificielle, et d'abord fonder une critique qui, sans établir aucun système, détermine les éléments vraiment purs de la connaissance, les dégage et empêche qu'il ne s'y mêle rien d'étranger. Ce travail fait, on n'a encore que les préliminaires de la philosophie. Voilà comment, variant sans cesse ses expressions pour montrer la fécondité de son point de vue, Kant, après avoir appelé son ouvrage *philosophie transcendentale*, puis *critique de la raison pure*, l'appelle enfin *propédeutique*, c'est-à-dire préparation. En effet, Kant pose les fondements de l'édifice, mais il n'élève pas l'édifice lui-même. Il ne fait pas de système, il fait la critique de l'esprit humain, critique de laquelle il faudra toujours partir pour arriver légitimement à un système quelconque.

De là dans la critique de la raison pure deux grandes divi-

sions, l'une très-étendue qui comprend la recherche des éléments purs de la connaissance humaine et s'appelle *Doctrine élémentaire*, l'autre plus courte trace la méthode qui devrait être appliquée à ces éléments pour en former un ensemble philosophique; Kant la nomme *Méthodologie*.

La *doctrine élémentaire* se divise en plusieurs parties; les éléments purs qu'elle considère se rapportent à la sensibilité ou à l'entendement. Toutes les connaissances pures contiennent des concepts purs ou des représentations pures : les concepts sont rapportés à l'entendement, les représentations à la sensibilité. Ainsi la *Doctrine élémentaire* comprend l'analyse de tous les éléments purs qui se groupent autour de la faculté collective appelée sensibilité, et celle de tous les éléments purs qui se groupent autour de la faculté collective appelée entendement. L'analyse des éléments purs de la sensibilité est l'*esthétique transcendentale;* celle des éléments purs de l'entendement est la *logique transcendentale.* Enfin l'examen des conclusions que la raison tire des représentations pures et des concepts purs de la sensibilité et de l'entendement est la *dialectique transcendentale.* Nous exposerons dans la prochaine leçon les éléments purs qui se rapportent à la sensibilité.

Il est du moins un résultat assuré de l'étude de la métaphysique de Kant. Comme elle n'est accessible qu'à une longue et persévérante attention, elle aiguise et redouble la force de l'esprit. Ceux qui aiment les méditations profondes se plairont sans doute à suivre ce métaphysicien austère et calme, qui néglige toutes les applications pour se concentrer dans les profondeurs de l'esprit humain.

Outre cette habitude de la méditation qui constitue l'esprit philosophique, l'étude de Kant vous donnera encore la connaissance des vraies difficultés, car il les aborde toutes avec une simplicité et une franchise admirables. Quand vous connaîtrez la Critique, vous n'ignorerez aucun des problèmes importants de la métaphysique, et lorsque vous passerez aux autres philosophes, vous vous trouverez en les lisant comme au-dessus de cette lecture, par l'habitude que vous aurez acquise d'aller toujours au fond des questions, et de n'être dupes d'aucune apparence.

XIe LEÇON.

ESTHÉTIQUE TRANSCENDENTALE.

Part des sens et part de l'intelligence dans la connaissance sensible. — De l'intervention nécessaire du principe de causalité. — De la *perception externe* de l'École écossaise. — Notion du temps, de la matière, de la substance matérielle. — Du principe que tout corps est dans un lieu. — Du principe que tout événement est dans le temps. — Explication de divers termes employés dans l'*esthétique transcendentale*.

Analysons lentement la nature et les éléments de la connaissance sensible. Examinons ce qui s'y trouve et tout ce qui s'y trouve.

Supposez l'homme réduit à ses sens, et voyez à quelle instruction un tel être pourra parvenir.

Il doit être établi, ce me semble, que ce principe supérieur que nous avons appelé le principe de causalité,

n'est empirique d'aucune façon, qu'il ne peut être rapporté ni à l'expérience interne ni à l'expérience externe, puisqu'il nous apparaît avec des caractères d'universalité et de nécessité qui repoussent tout soupçon d'origine expérimentale. Il ne dérive pas surtout de l'expérience externe, puisque cette expérience, analysée par Hume, a été convaincue de ne pouvoir même nous donner la notion de cause.

Or, retranchez, par hypothèse, le principe de causalité de l'entendement humain, ne supposez en vous que les sens et rien de plus; dans cette supposition, la sensibilité humaine, n'étant plus qu'une pure réceptivité, sera modifiée d'une certaine manière, et ainsi elle vous donnera des sensations pénibles ou agréables, mais rien au-delà; vous ne sortirez point de vous-mêmes, vous resterez concentré, je ne dis pas dans l'âme, être réel que la conscience n'atteint pas [1], mais dans des phénomènes qui ne sont pas des êtres, qui n'ont pas de causes, qui n'en révéleront aucune, tant que vous ne leur appliquerez pas le principe de causalité; et vous ne pouvez leur appliquer ce principe, puisque la sensibilité ne vous le fournit pas et que vous êtes réduits à la sensibilité seule.

Otez le principe de causalité, vous vous trouverez renfermé dans la conscience de la sensation, et dans l'impuissance d'en sortir. Servez-vous de l'ouïe, de l'odorat, du goût, de la vue, du toucher, du tact même, jamais par le seul office de ces sens vous n'arriverez à concevoir une cause à vos sensations.

Voilà donc tous les produits de la sensibilité, des sen-

1. Cours de 1816, *passim.*

sations, c'est-à-dire de simples modifications, sans âme qui les contienne et sans cause qui les excite!

Les philosophes anglo-français du dernier siècle ont tous négligé le principe de causalité; et pourtant tous ont rapporté les sensations à l'action des objets extérieurs sur nos organes. Mais comment la sensation toute seule peut-elle engendrer même le plus léger soupçon d'objets autres qu'elle-même et qui soient les causes de sa propre existence?

La première qualité de la méthode philosophique est une rigueur inflexible. Pour s'absoudre aux yeux du sens commun, la philosophie doit parvenir aux réalités extérieures; et en même temps, pour être fidèle à elle-même, elle doit y parvenir légitimement. Admettre les réalités extérieures et ne pas admettre le principe de causalité, c'est une inconséquence manifeste et presque grossière.

Au contraire, admettez le principe de causalité et appliquez-le à ces phénomènes de conscience appelés des sensations, et vous obtenez légitimement des causes extérieures de ces sensations; car une fois admis le principe que toute sensation, comme tout changement, comme tout événement, a une cause, la cause de telle sensation n'étant pas moi évidemment, il faut bien qu'elle soit quelque autre chose. Vous ne connaissez pas encore ce *quelque autre chose*, c'est pour vous un x inconnu; mais vous savez qu'il est. Supprimez le principe de causalité, vous avez *o* et non pas x. Toutes les sensations sont impuissantes à vous donner leurs objets sans le principe de causalité; rétablissez ce principe, vous restituez les causes extérieures.

Ainsi la sensibilité, pourvue du principe de causalité,

place hors d'elle des causes de ses modifications. C'est là que se borne toute la connaissance sensible, tant qu'on ajoute à la sensibilité la seule puissance du principe de causalité.

Il y a trois sens, l'ouïe, l'odorat et le goût, qui, examinés par tous les philosophes, ont été convaincus de ne pouvoir donner autre chose que des sensations, sans jamais révéler l'étendue.

Dans les ténèbres les plus épaisses, dans l'immobilité absolue, vous éprouvez tout à coup une sensation de son, de saveur ou d'odeur ; vous êtes persuadé par votre conscience que ce n'est pas vous qui avez produit cette sensation, car vous ne pouvez ni la détruire ni la modifier ; en même temps vous ne pouvez pas ne pas la rapporter à une cause; mais quelle est cette cause? vous l'ignorez profondément. Si l'on vous disait : C'est une rose, c'est Dieu, c'est un ange, vous seriez dans une égale impuissance de nier ou d'admettre tout ce qu'on vous dirait ; vous savez seulement que sous l'œil de votre conscience est une modification, laquelle a une cause étrangère.

Ainsi les trois sens de l'ouïe, de l'odorat et du goût ne donnent pas l'étendue. La vue et le toucher présentent plus de difficultés.

Un ami de Locke[1], Molineux, est le premier qui ait élevé cette question : si l'œil par lui-même et indépendamment du tact nous suggère l'idée des qualités premières des objets extérieurs, par exemple, l'étendue et la forme. Molineux et Locke sont pour la négative.

Un philosophe allemand a renouvelé la question dans

1. Locke, Essai sur l'Entend. humain, liv. II, § 9, et Lettres, etc.

dix Mémoires publiés dans le *Recueil de l'Académie de Berlin*. Vous trouverez aussi sur le même sujet d'excellentes choses dans la *Nouvelle théorie de la vision* de Berkeley[1], et dans le premier ouvrage de Reid, intitulé *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*. La conclusion généralement admise est que l'œil tout seul ne donnerait jamais la juxtaposition, l'étendue, la figure. Mais le toucher a paru doué à cet égard d'un privilége.

Il me semble que si on se replie sur soi-même, si on se sépare de ses préjugés, de ses habitudes, si on a la force de réaliser la fiction psychologique de l'homme au sein de ténèbres profondes, borné au seul sens du toucher, on trouvera que le toucher, que le tact même ne donnent que des sensations où l'étendue et la forme ne sont pas comprises.

Faisons l'expérience : je touche; mais sans savoir que j'ai des organes, que j'ai une main, que cette main est étendue, divisée, et que cet organe divisé s'applique à une étendue divisible. Je ne distingue pas mes doigts; je ne sais pas si j'en ai; je cherche, je n'ai donc pas trouvé l'étendue, ni celle des corps autres que le mien, ni celle de mon propre corps, car celle-là est tout aussi difficile à trouver qu'une autre. Je recueille dans le toucher, dans le tact surtout, une sensation particulière, mêlée du sentiment de l'effort que je fais et de la résistance que cet effort rencontre, sensation plus ou moins pénible, qui a été quelquefois appelée sensation de résistance, et à laquelle le principe de causalité me force de donner im-

1. Elle est traduite à la suite de l'*Alciphron*. Voyez plus haut, pag. 33.

médiatement une cause, et une cause double comme les deux éléments dont la sensation se compose. Je rapporte l'effort à sa cause qui est moi-même, et la résistance à une cause étrangère ; voilà tout ce que me donne le toucher, le tact même, unis au principe de causalité.

On a dit que le sentiment de résistance impliquait l'étendue. Sans doute aujourd'hui que j'ai la notion d'étendue, je sais que c'est l'étendue qui fait la résistance. Mais la question est de savoir comment nous acquérons la notion d'étendue ; encore une fois, il ne faut pas la supposer acquise ; il faut examiner si l'être qui éprouve un sentiment de résistance perçoit ou même conçoit par cela seul l'étendue de la cause résistante. On dit : Le bras en se déplaçant choque un corps, etc... Mais il n'y a encore ni bras connu, ni déplacement connu, ni corps connu. Il y a sentiment d'un effort, avec un autre sentiment, celui de la résistance qui, ne pouvant être rapporté à la cause même de l'effort, est rapporté à une cause étrangère inconnue.

Maintenant pourquoi cette cause résistante serait-elle plutôt étendue et matérielle que la cause de l'effort? De quel droit puis-je le conclure, comment puis-je le soupçonner, quand l'effet de l'une est le même que celui de l'autre, à savoir un pur sentiment? Or, d'un pur sentiment comment tirer l'étendue?

Répétez aussi souvent qu'il vous plaira ce phénomène : la sensation de résistance mille fois répétée vous donnera mille causes résistantes, et rien de plus.

Leibnitz dit très-bien que l'étendue est une continuité de résistance. Mais le principe de causalité ne peut pas donner la continuité de la résistance ; il dit : *résistance,*

encore résistance, *toujours résistance* (encore lui faut-il la conception de durée pour le dire); mais il ne dit pas, il ne peut pas dire : *résistance ici*, *là*, sur ce point, sur cet autre; car ici, là, impliquent la notion de l'étendue, de telle ou telle portion de l'étendue.

Selon moi, tous les sens sont égaux en pouvoir; seuls, ils ne donnent tous que de simples sensations; avec le principe de causalité ils nous font concevoir des causes étrangères; mais s'il n'y avait pas un nouveau principe qui étendît et juxtaposât ces causes, jamais le principe de causalité seul, et encore moins la sensibilité seule, ne pourraient nous donner l'étendue et la forme.

Quel est donc ce principe nouveau qui complète la connaissance sensible, qui ajoute à la notion de cause de nos sensations celle d'étendue, de forme, de juxtaposition? Reid l'a nommé *perception externe* [1].

Sans nous arrêter à la théorie de la perception, poursuivons l'analyse de la connaissance sensible.

La notion complète de corps ne se compose pas seulement de la notion de cause donnée par le principe de causalité et de la notion d'étendue donnée par la perception; vous concevez encore que cette étendue, que ces formes sont les qualités d'un sujet, les modifications d'un être, les accidents d'une substance. Vous ne croyez pas que ce corps que vous voyez soit l'étendue, la dureté, etc., vous croyez que ce corps est quelque chose d'étendu, de dur, etc. Autre chose est la réunion ou collection de l'étendue, de la dureté, etc., autre chose une substance,

1. Voyez le premier ouvrage de Reid, *Recherches*, etc., dans le second intitulé : *Des Facultés intellectuelles et actives*, l'Essai Ier, sur la Perception externe; M. Dugald Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. Ier; les leçons de M. R. Collard, t. III et IV de la trad. des Œuv. de Reid, par M. Jouffroy.

un être réel et qui possède l'étendue, la dureté, etc. En un mot, sous la somme des accidents vous concevez un être réel que les métaphysiciens comme les physiciens appellent *matière*. Que cette matière soit au fond un composé de molécules, d'atomes, ou de forces, il n'importe en ce moment, pourvu qu'on admette qu'il n'y pas d'accidents sans sujet, qu'il n'y a pas d'étendue sans quelque chose de réel qui a pour propriété l'étendue, etc. Eh bien! cette notion d'être, de sujet réel, de substance, d'où vient-elle? Est-ce la sensibilité qui la donne? Mais si c'étaient les sens qui vous la donnassent, vous pourriez opérer sur la substance, comme vous opérez sur les qualités que vos sens atteignent. Vous touchez l'étendue et la forme, vous les modifiez, vous les changez; vous ne touchez pas, vous ne changez pas la substance.

Voilà donc une nouvelle notion qui ne vient ni des sens, ni de la perception, ni du principe de causalité, mais d'un nouveau principe semblable au principe de causalité, comme lui universel et nécessaire, et qui comme lui par conséquent surpasse l'expérience [1].

Ainsi dans la croyance à l'existence d'un corps, une analyse rigoureuse démontre qu'il n'y a pas d'autre élément dû à la sensibilité que la sensation, c'est-à-dire, la modification interne aperçue par la conscience. Ce qui rapporte la sensation à une cause externe, c'est le principe de causalité. Ce qui donne l'étendue, c'est ce principe que vous appellerez comme vous voudrez et que Reid appelle perception. C'est enfin un autre principe qui donne la notion de la substance matérielle, de l'être auquel appartiennent l'étendue et toutes les autres qualités que nous avons reconnues.

1. Voyez les leçons de l'année précédente dans ce même volume.

Excusez ces longueurs ; l'hypothèse est prompte ; l'analyse est lente ; cette leçon est bien avancée, et à peine si elle nous a conduits à ce point de la connaissance sensible où nous allons rencontrer Kant.

Nous avons obtenu la notion de corps à l'aide des différents principes que nous avons énumérés ; maintenant je vous demande si ce corps vous ne le concevez pas dans un lieu qui le contient ? La réponse est forcée, car pour dire non, il vous faudrait nier que tout corps est dans un lieu, c'est-à-dire nier un axiome de physique qui est aussi un axiome de métaphysique, et qui est en même temps un axiome du sens commun. Mais ce lieu lui-même qui contient le corps est souvent un corps qui seulement est plus compréhensif que le premier ; celui-là est-il dans un lieu, ou n'y est-il pas ? Il suppose un lieu ; et si ce lieu est un corps, il est à son tour contenu dans un autre lieu, lequel, s'il est un corps, est contenu dans un autre lieu, etc. ; et je vous défie d'arriver à un corps que vous ne conceviez pas contenu dans un lieu. Nous sommes donc contraints de concevoir un lieu infini qui contienne tous les lieux limités et tous les corps possibles. Ce lieu infini c'est *l'espace*.

Prenez-y garde. Niez-vous que cette eau soit dans ce vase ? — Niez-vous que ce vase soit dans cette salle ? — Niez-vous que cette salle soit à son tour contenue dans un lieu plus grand, lequel est à son tour contenu dans un autre ? Je puis vous pousser ainsi jusqu'à l'espace absolu et infini. Si vous niez une seule de ces propositions, vous les niez toutes, la première comme la dernière ; et si vous admettez la première, la dernière est forcée [1].

1. Voyez sur la notion d'espace, son fondement et son origine, l'Examen du système de Locke, leçon XVIIe du t. III de la 2e série.

L'univers entier est dans l'espace; car la notion de l'univers est celle du corps prise en grand.

Il n'y a pas un seul corps pour nous sans l'intervention de plusieurs principes supérieurs aux sens; à plus forte raison, la connaissance de l'espace, qui contient l'univers, ne peut dériver de la sensibilité.

Si vous admettez l'espace avec les géomètres, les mécaniciens, les physiciens, avec tout le monde, vous devez admettre aussi que tous les événements qui arrivent sont contenus dans un temps, comme tous les corps le sont dans un espace. Concevez-vous un événement qui arrive, si ce n'est dans un point de la durée, laquelle durée, en remontant de durée limitée en durée limitée, sera démontrée infinie comme l'espace? Niez la durée, vous niez toutes les sciences qui la mesurent [1], vous détruisez toutes les croyances naturelles sur lesquelles repose toute la vie humaine.

Maintenant je vais mettre les différents résultats que nous venons d'obtenir, sous des formules kantiennes. Ne vous effrayez pas de ces formules; tout peut se comprendre. Il faut traverser les mots et percer jusqu'aux idées. Les termes seuls sont obscurs, les idées ne le sont pas.

L'élément véritablement sensible de la connaissance sensible, Kant l'appelle comme nous *sensation*. L'objet quelconque de la sensation est un phénomène. Kant appelle l'aperception de ce phénomène *intuition*. Le mot *intuition* chez nous s'applique ordinairement au sens de la vue; mais Kant l'applique à tout phénomène sensible,

1. Voyez plus haut, cours de 1816, la leçon sur la durée, p. 195-211, et dans l'*Examen du système de Locke*, la leçon XVIII[e].

quel que soit le sens auquel il se rapporte. Kant appelle aussi les *intuitions* des *représentations.*

Le vice de l'analyse de Kant est de négliger le principe de causalité qu'il aurait dû faire intervenir ici, ainsi que le principe des substances, au lieu de les renvoyer à des recherches ultérieures.

C'est dans les notions de temps et d'espace que Kant place toute la partie rationnelle de la connaissance sensible. Ces deux notions sont loin de relever de la sensibilité et de l'expérience, quoiqu'elles y soient mêlées. Or, ce qui surpasse la sensibilité et l'expérience s'appelle *pur* dans la langue de Kant. Les notions d'espace et de temps sont donc la *partie pure* de la sensibilité.

Mais chez Kant, le *pur* s'appelle aussi le *transcendental* ; et comme la sensibilité en grec se dit αισθησισ, Kant, par une terminologie bizarre mais qui a prévalu en Allemagne, appelle *esthétique transcendentale* la partie rationnelle et non empirique des notions qui se rattachent à la sensibilité.

Ainsi l'esthétique transcendentale n'est autre chose que l'analyse de la partie pure de la sensibilité, c'est-à-dire des deux notions d'espace et de temps, conditions universelles et nécessaires, formes pures de toute connaissance sensible.

XIIe LEÇON.

Continuation de l'esthétique transcendentale.

Récapitulons ce que nous avons dit dans la dernière leçon : rappelons tous les éléments que nous présente la connaissance sensible en général.

Placez-vous devant les corps dont vous êtes supposé ignorer encore l'existence. Admettez que votre entendement soit vide des principes intellectuels qui le constituent; réduisez-vous à la capacité de sentir; en présence de tous les corps, à l'aide de tous les organes sensibles, avec celui de la vue comme avec ceux de l'ouïe, de l'odorat et du goût, avec celui du toucher et même du tact comme avec celui de la vue, vous n'aurez et ne pourrez jamais avoir que des sensations. Mais cette expression est équivoque; il la faut déterminer.

Une sensation, dans l'état actuel de nos connaissances et de notre langage, est un mot qui suppose trois choses, 1° un sentiment, 2° un objet senti, 3° un être sentant. Ces trois termes constituent ce que nous appelons une *sensation*, et dans toutes les langues il y a un mot correspondant qui exprime de même la modification d'un être sensible, rapportée à son objet.

Le fait de la sensation est donc triple. Si vous en ôtez la notion du sujet sentant et la notion de l'objet senti qui sont dues à des principes de la raison, il vous restera, du fait total de la sensation, un sentiment interne qui de lui-même ne se rapporte ni à un être qui l'éprouve ni à un objet qui le cause. C'est dans ce sens rigoureux que doit être pris le mot *sensation*, quand on se place dans un système qui prétend tout tirer de la sensibilité seule.

Il a été prouvé que si nous étions dépourvus des principes que nous venons de rappeler, en présence des corps nous ne saurions jamais, avec la sensibilité seule, qu'il existe des corps. Tous les sens sont égaux; il n'y a pas plus dans le toucher ou le tact que dans la vision, et pas plus dans la vision que dans les autres

sens. Aucun organe par lui-même n'est privilégié, bien qu'il y ait certains organes dans l'exercice desquels se développent spécialement tel ou tel des principes intellectuels qui nous révèlent le monde intérieur de l'âme et le monde extérieur des corps.

Pour que la connaissance se fasse, il faut que l'intelligence intervienne et s'ajoute à la sensibilité ; la sensibilité sent et ne connaît pas : partout où il y a connaissance il y a intelligence. Rapporter une sensation à un objet, c'est savoir que cette sensation a une cause ; c'est déjà connaître et non plus sentir ; la cause extérieure n'est pas sentie, elle est conçue, et elle est conçue en vertu du principe intellectuel de causalité.

Supposez que l'intelligence par sa constitution naturelle ne soit pas forcée de concevoir une cause partout où apparaît un fait, dès lors la modification interne qui se produit dans la conscience n'implique aucune cause, et le monde extérieur n'est pas pour nous. Que le principe de causalité intervienne, la sensation nous devient le signe d'une existence qui n'est pas la nôtre, d'un non-moi. Mais quel est ce non-moi? quelle est cette cause extérieure différente de la cause interne que nous sommes?

Le principe de causalité n'en dit rien; et sans un autre principe nous n'aurions jamais connu le non-moi que comme un assemblage de causes quelconques qui opposent une résistance à notre activité ou qui modifient de différentes manières notre sensibilité; le système de Leibnitz et celui de mon savant ami, M. Maine de Biran, seraient de la vérité la plus rigoureuse[1].

1. Voyez *Œuvres philosophiques de M. de Biran*, t. I, l'article sur Leibnitz, et la Préface de l'éditeur.

Il faut qu'un principe nouveau intervienne, s'ajoute à la sensibilité et au principe de causalité, pour éclairer l'une et l'autre et augmenter la connaissance sensible d'un élément essentiel ; car, si vous y prenez garde, vous verrez que c'est la conception d'étendue qui est à vos yeux le caractère spécial du monde extérieur. Or, on peut imposer à ce principe nouveau qui nous manifeste l'étendue tel nom que l'on voudra ; à l'exemple de Reid, je l'appelle *perception.*

Voyons maintenant où nous en sommes; voyons ce que nous avons trouvé, et si ce que nous avons trouvé est tout ce qu'il y a dans la connaissance sensible, telle que chacun de nous la possède. Car la philosophie ne crée rien : elle discerne ce qui est : elle compte les éléments de la connaissance, elle les ordonne, mais elle n'y ajoute et elle n'y ôte point. Examinons donc si notre analyse renferme tous les éléments contenus dans la connaissance sensible.

J'ai par la sensibilité une sensation ; par le principe de causalité je rapporte cette sensation à une cause étrangère dont la notion est épuisée dans l'expression antithétique de non-moi ; j'ai enfin, par la perception, un non-moi étendu, figuré, composé de parties agrégées et juxtaposées de différentes manières. N'y a-t-il que ces éléments dans la connaissance sensible ?

N'est-il pas vrai qu'aussitôt que vous avez la perception d'une certaine étendue, d'une étendue figurée de telle ou telle manière, c'est-à-dire limitée, bornée de telle ou telle façon, cette étendue limitée, bornée, figurée, vous suggère la conception de quelque chose qui la contient ? Otez ce corps étendu et figuré : ne reste-t-il rien et au

dehors et dans votre intelligence? Il reste dans votre intelligence, au lieu de la conception d'une certaine étendue, celle du lieu de cette étendue, qui lui-même est une étendue plus considérable, dans laquelle la première est renfermée.

Prenez la conception la plus limitée d'étendue; supprimez-la ; il vous reste la conception d'une étendue plus grande. Otez cette étendue plus grande, vous concevez aussitôt une autre étendue plus grande encore, qui est le lieu de la précédente, et ainsi de suite : à mesure que vous retirez les corps ou les étendues limitées, le lieu, loin de disparaître avec eux, s'étend, s'agrandit, à ce point que, quand vous ôtez tous les corps réels, il reste l'étendue universelle ; et que quand vous avez supprimé tous les corps possibles, il reste une étendue nécessaire et infinie qui contient la possibilité des corps.

Ces différentes étendues limitées sont les degrés par lesquels vous parvenez à concevoir une étendue qui ne peut avoir de bornes et qui est l'espace.

Mais il faut distinguer ici l'ordre logique de l'ordre psychologique ou l'ordre d'acquisition de nos connaissances ; distinction importante qui jette une grande lumière sur toutes les questions métaphysiques [1].

Tout à l'heure nous nous étions placés dans l'ordre psychologique, et nous suivions les procédés par lesquels l'esprit s'élève de la conception de corps et d'étendue à la conception de l'espace absolu. Maintenant laissons là la génération successive et l'ordre d'acquisition de nos con-

1. Voyez cours de 1816 page 134, le programme de celui-ci, p. 215, la leç. VIII[e] p. 264 et l'Examen de Locke, leç. XVII[e] du t. III de la 2e série.

naissances, et examinons quel est l'ordre logique de la conception d'étendue et de celle d'espace.

En envisageant la question sous ce nouveau point de vue, les résultats changent entièrement : au lieu d'acquérir par la conception d'une étendue limitée la conception d'un lieu plus grand qui la contient, et par la conception de ce lieu moins limité celle d'un lieu plus considérable, et de nous élever ainsi par des conceptions successives d'étendues de plus en plus vastes jusqu'à l'espace universel et absolu, nous trouverons au contraire dans l'ordre logique que c'est la notion de l'espace absolu qui est présupposée comme le fondement de toute connaissance sensible, même de celle de la plus petite étendue.

Qu'est-ce en effet que l'étendue? une suite de points entre lesquels il y a une certaine juxtaposition. Mais où sont, où peuvent être ces points? nécessairement dans l'espace. Où a lieu cette juxtaposition? dans l'espace. Otez l'espace : que deviennent la juxtaposition, la suite, les points? L'espace est donc présupposé par l'étendue. Mais quel est cet espace? est-il déterminé ou indéterminé? il est indéterminé; et ce sont les corps figurés et étendus qui le déterminent.

Ainsi, dans l'ordre psychologique, nous partons de l'étendue déterminée pour arriver à l'espace absolu, et néanmoins l'étendue déterminée suppose logiquement l'espace absolu. Ces deux assertions semblent se contredire : loin de là, elles se confirment. Nous n'arrivons par les corps à l'espace que précisément parce que l'espace contient les corps.

Remarquez que je ne disserte pas sur la nature de l'espace; je ne recherche point ce que c'est que l'espace : je

constate seulement qu'il y a en nous une conception invincible de son existence. A qui n'a pas la conscience de cette conception il est impossible de démontrer qu'il y a un espace; mais au moins on peut l'arrêter à chaque pas, et lui démontrer qu'il devrait aller, pour être conséquent, jusqu'à rejeter toute idée de corps.

J'ai pour règle, quand j'étudie une opinion philosophique, de commencer par me placer le plus possible dans la disposition de celui qui l'a inventée ou qui l'adopte. Je me mets donc à la place d'un homme qui nie l'espace absolu; je tâche de penser et d'agir dans cette opinion; mais je trouve qu'en cet état mon intelligence ne peut faire un seul pas, que ma bouche ne prononce que des propositions révoltantes et contradictoires; je trouve toujours et inévitablement la notion d'un espace particulier attachée à celle de tel ou tel corps, et celle d'espace absolu impliquée dans tout espace particulier, en sorte que je ne peux nier l'espace absolu sans nier les espaces particuliers, ni rejeter les espaces particuliers sans rejeter les corps eux-mêmes, c'est-à-dire sans affirmer à tout moment ce que j'ai nié, ou sans nier sans cesse ce que je viens d'affirmer.

Faites le même essai à votre tour; placez-vous, si vous le pouvez, dans l'opinion qui prétend que l'espace n'est qu'une abstraction: si vous parvenez à admettre cette doctrine spéculativement, rentrez dans la vie ordinaire, interrogez-vous vous-même; interrogez les autres; adressez-vous aux géomètres, aux poëtes, à qui bon vous semblera, et examinez si vous retrouvez en eux et en vous-même ce que votre système vous impose.

Surtout pesez les conséquences de ce système. Consul-



tez Hume, qui n'admet rien vaguement et à demi, qui connaît toute la portée de ce qu'il avance et de ce qu'il accepte. Vous serez effrayé de l'abîme où il vous poussera, et où il vous poussera légitimement; car il vous sera impossible de rejeter une seule de ses conclusions en admettant son principe. Hume nie l'espace absolu; de là il conclut qu'il n'y a pas d'espaces particuliers, car évidemment ceux-ci sont impossibles où celui-là n'est pas. Vous direz peut-être à Hume : Dans ce cas, où sont les corps? où les placez-vous? Hume nie qu'il y ait des corps, car un corps serait étendu, et toute étendue supposerait l'espace. Mais, répliquerez-vous, pouvez-vous nier qu'il y ait au moins une cause indéterminée de vos sensations? Hume nie toute cause, toute connexion réelle et efficace. Ainsi il rejette tout, sans hésiter, sentant bien que s'il cède sur un seul point, il lui faudra céder sur tous.

Pour échapper au nihilisme, il nous faut admettre avec tous les hommes l'espace absolu, capable de contenir tous les corps réels et possibles.

L'espace n'est pas indéfini, mais infini. Ce n'est pas l'imagination qui va d'un point à un autre, jusqu'à ce qu'elle succombe : c'est l'intelligence qui va jusqu'où elle peut aller, et elle va jusqu'à l'infini; elle le conçoit; elle ne s'arrête pas à des bornes au-delà desquelles quelque chose peut exister encore : elle s'arrête à l'impossibilité de concevoir aucunes bornes.

Il est de même du temps. Il est impossible de concevoir un événement qui ne soit dans le temps; de là de degré en degré la conception du temps infini. Psychologiquement c'est la notion d'événement qui introduit celle

du temps, mais logiquement c'est la notion de temps qui fonde et autorise celle d'événement[1].

Grâce à cette analyse, il est aisé de comprendre les formules sous lesquelles la Critique la résume. Il n'y a point de véritable connaissance sensible sans la supposition de l'espace et du temps. En d'autres termes, le temps et l'espace sont des *formes de la sensibilité* qui se développent universellement et nécessairement avec les sensations et s'appliquent à ses phénomènes; ces formes de la sensibilité ne dérivent pas de l'expérience, mais la rendent possible; ce sont donc les lois non empiriques de la sensibilité, et la science de ces lois est l'*esthétique transcendentale*.

XIII[e], XIV[e], XV[e], XVI[e], XVII[e] LEÇONS.

Logique transcendentale, ou analyse des éléments purs de l'entendement. — *Dialectique transcendentale*, examen de la valeur des conclusions que la raison tire des notions précédentes[2].

1. Voyez plus haut, Cours de 1816, pag. 195.
2. Voyez sur ces deux points importants les leçons détaillées de 1820 qui reprennent et développent celles de 1817, comme celles-ci développaient l'ébauche de 1816.

LEÇONS

SUR LA

PARTIE MORALE DU PROGRAMME.

XVIIIe LEÇON.

DU VRAI PRINCIPE DE LA MORALE.

Leçon générale et préparatoire. Revue de divers principes insuffisants; établissement du véritable, et de ses conséquences légitimes[1].

Il est établi que la distinction la plus vraie qui sépare toutes les idées humaines, est la distinction du contingent et du nécessaire. Les idées morales participent de cette distinction essentielle; et, comme nous avons reconnu deux métaphysiques opposées, nous trouverons aussi deux grandes morales aux prises l'une avec l'autre dans leurs principes et dans leurs conséquences.

La métaphysique empirique entraîne à sa suite une morale empirique qui part de principes mobiles, tour à tour légitimes ou illégitimes, selon les pays, les religions et les divers états accidentels de notre sensibilité intérieure et extérieure. Mais il est une autre morale qui, comme la métaphysique à laquelle elle se rattache, part de principes immuables, les mêmes dans tous les pays et sous toutes les religions, qui sont jugés par l'homme même indépendants de l'homme, qu'il trouve et qu'il ne fait

1. Voyez plus haut le programme, p. 222.

pas, principes, en un mot, qui ne sont pas seulement subjectifs, c'est-à-dire relatifs à notre nature, mais encore objectifs, c'est-à-dire conformes à la nature même des choses.

Longtemps avant Épicure, et depuis Épicure jusqu'à nos jours, on a dit que l'homme apporte en naissant le besoin de se conserver, l'horreur du malaise et l'amour du bien-être, c'est-à-dire l'amour-propre. Qui peut en douter? Mais la question est de savoir si ce principe qui est incontestablement dans le cœur humain, y est seul, et s'il est la fin unique et dernière de toutes nos actions. C'est là ce que soutiennent les défenseurs de la doctrine qui donne à la morale l'intérêt pour fondement unique.

On a très-bien démontré que la sympathie qui nous tire de nous-mêmes pour nous rendre en quelque sorte sensibles dans un autre, est un mouvement instinctif et désintéressé qui diffère essentiellement de l'amour-propre. De là une morale qui n'a rien à voir avec celle de l'intérêt.

Quand on a rempli son devoir, on ressent au fond de son cœur une jouissance exquise, que les grands poëtes, ces interprètes fidèles du cœur humain, ont souvent dépeinte. Cette jouissance est aussi un fait certain. Ce fait, qui ne ressemble à aucun autre, est devenu la base d'un système particulier.

Si maintenant vous interrogez les philosophes qui ont inventé ou soutenu ces diverses théories morales, et qu'en telle ou telle circonstance vous leur demandiez ce qu'il faut faire ou ne pas faire, voici ce qu'ils vous répondront

Le partisan de la doctrine de l'intérêt vous dira : Les

actions ne sont rien en elles-mêmes : la fin est tout, et la fin nécessaire et légitime c'est votre intérêt. Aussi, voyez bien où l'action à faire vous mènera ; si elle vous mène au bonheur, n'hésitez pas ; mais calculez juste, et pour cela étendez votre calcul, et songez qu'il peut être bon de souffrir un peu aujourd'hui pour jouir beaucoup dans la suite.

La morale de l'intérêt a été repoussée par toutes les âmes généreuses depuis le premier homme qui se dévoua à une cause quelconque. Il n'y a point de vraie vertu sans dévouement. Je simule la vertu, je ne la pratique point, quand je me résigne à souffrir accidentellement dans l'espérance de jouir plus tard ; car que fais-je autre chose que sacrifier un moindre intérêt à un plus grand? Ce sacrifice n'est qu'un bon calcul. Mais à vingt ans, dans l'âge de l'espérance, à l'entrée d'une vie qui m'offre partout des perspectives de bonheur, qu'on me mette en présence de l'échafaud, et qu'on me propose d'y monter ou de manquer à l'honneur, à la foi donnée et reçue, à l'amour, à l'amitié, à la patrie, à quelque cause sainte et sacrée : que dois-je faire d'après le principe de la morale de l'intérêt? Je n'ai pas les espérances d'une autre vie, car si j'admets ces espérances, j'admets l'idée de mérite et de démérite qui en est le fondement, et par conséquent l'idée du bien et du mal moral, de l'obligation, de la vertu, hypothèses incompatibles avec la doctrine où nous nous plaçons. Dira-t-on que l'horreur de trahir mon devoir me cause un sentiment si désagréable que j'aime mieux m'en délivrer par la mort que de jouir de tous les plaisirs de la vie? Mais, d'abord, on pourrait nier que cette peine d'un instant fût capable de balancer l'espoir

d'une longue vie de bonheur ; et quand même nous céderions sur ce point, on ne serait pas plus avancé, car dans le système de l'intérêt, cette horreur de trahir le devoir ne peut exister ; il ne peut y avoir que l'horreur du malaise, dont le plus haut degré est la crainte de la mort.

Toutes les fois que le partisan de la doctrine de l'intérêt dira qu'il fait une chose pour éviter le sentiment de déplaisir qui accompagne une mauvaise action ou le remords qui la suit, il supposera un autre principe que celui de l'égoïsme, il se démentira lui-même.

Faites maintenant la même question à un partisan de la doctrine de la sympathie, il vous dira : Éprouvez-vous une sympathie naturelle qui vous porte à secourir un être souffrant? Cédez au sentiment qui vous presse ; secourez votre frère quand il est dans la douleur, et faites en sorte de ne lui en causer jamais. Cette morale repose sur un fait certain ; elle est vraie et bonne ; mais elle est insuffisante. Si, pour être vertueux, il ne fallait que s'abstenir de nuire à autrui, ou même s'il ne fallait que porter secours à celui qui est dans la peine, la sympathie pourrait suffire ; mais il est une foule d'actions immorales qui ne nuisent à personne : nous pourrions donc les commettre sans cesser d'être vertueux? Il est même telle action mauvaise que la sympathie mal entendue ordonnerait. Ensuite, quelle règle incertaine que la sympathie et la bienveillance ! Telle action ne peut-elle pas être avantageuse à un homme et nuisible à un autre? ne puis-je pas avoir à choisir entre le bonheur de ma patrie et celui de ma famille? Qui me déterminera? La base de cette philosophie est trop étroite ; et non-seulement elle est trop étroite, mais elle chancelle sans cesse, elle varie selon les

individus, elle peut même n'exister pas dans quelques-uns. Si je suis tellement organisé que mon cœur soit peu touché des maux de mes semblables, d'après la théorie qui tire le devoir de la sympathie, je ne serai plus tenu à rien. Enfin les plus grandes, les plus difficiles vertus ne se rapportent point directement aux autres, elles s'exercent en nous et sur nous. Être maître de soi, régler son âme et sa vie, surmonter l'orgueil, la volupté, le désespoir, sont des actes de vertu bien autrement héroïques qu'un mouvement de pitié, de générosité, de bonté même, bien qu'assurément la bonté, la générosité, la pitié, soient des choses admirables. Un trésor donné à un pauvre coûte mille fois moins au cœur et pèse moins dans la balance éternelle qu'un seul désir étouffé ou combattu.

Si vous passez du moraliste de la sympathie à ces autres moralistes qui s'appuient sur la jouissance pure, intime, exquise, que donne toujours une action vertueuse, ils vous diront : Soyez vertueux, le prix ne vous manquera pas ; il est au fond de votre cœur. Un tel langage est si noble, qu'on est tenté de n'y répondre que par des applaudissements ; mais la rigueur philosophique doit y mêler de graves critiques, dans l'intérêt même de la vertu.

On peut élever cette objection contre la morale dont le principe est la jouissance intérieure : faire une action parce qu'elle est suivie d'un plaisir intérieur, c'est chercher la vertu pour le plaisir ; cette morale ne détruit donc pas l'égoïsme, elle le perfectionne ; son excellence est de choisir mieux le plaisir.

Il y a plus ; sans doute une jouissance exquise ne peut manquer à la vertu, mais à la vraie, c'est-à-dire à la

vertu désintéressée. Si vous faites une action vertueuse dans l'intention de jouir du plaisir qui la suit, ce plaisir vous échappe; on ne l'obtient qu'autant qu'on ne cherche pas à l'obtenir. C'est un fait que du calcul heureux ne sort jamais cette jouissance intérieure qui accompagne une bonne action désintéressée.

Au-dessus de ces diverses morales, dont l'une est fondée sur l'intérêt, et dont les deux autres peuvent s'appeler du nom commun de morale du sentiment, il est une autre morale d'un caractère tout différent.

Cette morale, interrogée s'il faut faire ou ne pas faire telle ou telle action, répond seulement : Oui, si elle est juste; non, si elle ne l'est pas, quels que soient votre intérêt présent ou futur, votre sympathie ou votre antipathie, votre attrait ou votre répugnance.

Cette morale se fonde sur ce fait admirable et incontestable tout ensemble, qu'en présence d'une action à faire, il s'élève en nous un jugement primitif, simple, irréfragable, lequel déclare cette action juste ou injuste, et nous donne l'ordre positif et absolu de faire ce qui est juste et de ne pas faire ce qui est injuste. Cet ordre est la loi du devoir, loi universelle, nécessaire, absolue. Je dis absolue; car, quand je juge que telle action est juste et telle autre injuste, j'entends que cette distinction existe indépendamment du jugement que je porte; qu'elle n'est pas parce que je l'aperçois, mais qu'elle est par la nature même des choses, et que c'est parce qu'elle est dans la nature des choses que je l'aperçois et la reconnais. Si je prononce qu'il est beau de mourir pour la patrie, c'est que je suis convaincu qu'indépendamment du jugement que je porte, il est juste d'après la nature des choses de préférer

la patrie à soi. La différence entre le juste et l'injuste est aussi absolue que celle qui existe entre le vrai et le faux, entre deux propositions contradictoires; le jugement qui reconnaît cette dernière différence n'a pas plus de force que le jugement moral qui reconnaît la première, et la vérité morale qui en dérive est aussi absolue que les vérités de la géométrie elle-même.

On objecte que telle action qui est juste dans un pays est injuste dans un autre, et on en conclut que la justice varie, et qu'il n'y a point par conséquent de juste et d'injuste en soi. Nous répondrons que la vraie question est de savoir si tous les peuples reconnaissent une distinction entre le juste et l'injuste, s'il y a un seul peuple chez lequel le juste et l'injuste soient des termes synonymes. Or il n'y a pas une langue où il n'y ait deux mots différents pour exprimer la différence de ces deux choses. Aucun peuple donc ne confond le juste avec l'injuste. Il y a donc une justice et une injustice réelles et distinctes aux yeux du genre humain. Maintenant qu'on demande : Telle action est-elle juste ou injuste? Les différents peuples pourront varier dans leur réponse. Le sauvage tue son père lorsqu'il est vieux, de peur qu'il ne tombe sans défense entre les mains de l'ennemi; il fait cette action en vertu de la loi qui ordonne de faire à nos parents tout le bien que nous pouvons leur faire. Nous autres Européens, nous tenons une tout autre conduite. Mais au fond la loi reconnue est la même, l'interprétation seule diffère. Le juste et l'injuste ne sont pas confondus. Faire à son père tout le bien possible n'est pas juste ici et injuste là; le principe est le même partout, et partout c'est un devoir sacré d'y rester fidèle.

Mais que faut-il faire pour y être fidèles? Ici commencent les différences.

L'inviolable devoir du fils envers le père nous montre toute la différence qui sépare la vraie morale des autres morales, soit de l'intérêt, soit du sentiment. Supposons un père infirme, dur, avare : quel intérêt peut avoir à le servir un fils jeune et aimant le plaisir? Loin de là, il est poussé par l'intérêt même à abandonner un tel père. L'égoïsme ne peut rendre raison du devoir d'un fils dans ce cas. La morale du sentiment le pourra, si le fils est sensible et délicat, s'il ressent vivement et s'il recherche cette jouissance qui suit la vertu. Mais que le fils soit froid et peu sensible, qui l'obligera à se dévouer au service d'un père pour lequel il éprouve une médiocre sympathie? ne répondra-t-il pas à tout ce qu'on pourra lui dire, dans le système du sentiment, en disant qu'il n'a pas le cœur tendre? et cette réponse ne sera-t-elle pas légitime, dans ce système? Oui, sans doute, mais elle ne l'excusera pas à nos yeux ni aux yeux du genre humain, car nous croyons et le genre humain proclame que, dans tous les cas possibles, un fils doit se dévouer pour son père. Il ne s'agit point ici de savoir si votre père est dur ou sensible, commode ou incommode, avare ou généreux, ni si vous êtes tendre ou froid, intéressé ou non à le servir : il s'agit uniquement de savoir s'il est votre père et si vous êtes son fils. Si ce rapport, qui n'est pas susceptible de plus ou de moins, existe entre vous et lui, le jugement moral prononce que vous devez vous dévouer pour le servir. La loi est invariable comme le rapport, et, de même que celui-ci n'est pas de tel père à tel fils, mais de fils à père, de même le devoir subsiste toujours

le même pour vous, par cela seul que vous êtes fils et que cet homme est votre père.

Telle est la rigueur, la simplicité, l'invariabilité de cette morale qu'elle oblige un fils même qui abhorrerait son père à se dévouer pour lui.

Cette morale a traversé toutes les révolutions philosophiques ; elle subsiste dans le cœur de tous les hommes alors même qu'ils la méconnaissent ; elle les gouverne alors même qu'ils la renient ; enfin sa puissance éclate dès que s'élèvent des circonstances difficiles.

On peut en effet dans son cabinet, et en quelque sorte loin du champ de bataille, se reposer dans ces philosophies efféminées, et s'imaginer qu'on peut résoudre d'une manière satisfaisante le problème d'être honnête sans sacrifice ; mais que survienne une difficulté sérieuse, publique ou privée, qu'une lutte s'engage entre l'honneur et l'intérêt, entre la passion et le devoir ; à l'instant les jeux de l'esprit s'évanouissent, toutes ces savantes combinaisons, inventées dans l'ombre d'un cabinet ou d'une école pour se passer de courage et de vertu, ne fournissent pas la moindre ressource ; l'homme, aux prises avec l'intérêt, n'échappe au crime que par un effort généreux, par la résolution intrépide de faire son devoir, advienne que pourra.

La loi du devoir oblige tous les hommes, sans aucun regard non-seulement à leurs intérêts présents, mais encore à leurs intérêts futurs. Dieu existe, nous le croyons fermement et nous espérons en une autre vie ; mais quand nous approuvons une action généreuse, quand nous voyons un grand citoyen se dévouer pour la patrie, nous ne songeons pas d'abord aux récompenses divines :

le sentiment d'admiration s'empare immédiatement de nous, et nous disons qu'il a bien fait de remplir son devoir. Voilà le fondement de l'approbation. D'autres considérations surviennent, et se mêlent au premier motif, mais sans se confondre avec lui; il demeure distinct et supérieur à tous les autres.

A côté du jugement moral il en est un autre, le jugement de mérite et de démérite, et c'est ici que commence l'empire de la religion. Quand j'ai fait une bonne action, je juge que j'ai bien mérité. En vain les hommes me puniraient-ils de l'avoir faite : je sens en moi un juge plus compétent que les hommes, et qui me déclare digne de récompense. Ce jugement intérieur est très-réel. Il parle aussi après une mauvaise action, et nous dit que nous avons démérité, que nous sommes dignes de châtiment. C'est de là que vient l'idée de châtiment et de peine. Le premier qui institua des punitions publiques ne trouva pas cette pensée dans l'intérêt seul; il la puisa surtout dans la conscience : il jugea qu'il était juste en soi de réaliser ce châtiment que nous reconnaissons mériter après une mauvaise action, en même temps que l'exemple de ce châtiment serait utile à la société. Sans doute ces deux motifs concoururent dans l'établissement des institutions pénales, mais le premier a servi d'appui au second, tandis que lui-même ne relève d'aucun autre [1].

Le bien et le mal se rapportent à l'acte; le mérite et le démérite à l'agent.

Imaginez deux êtres éloignés de cette terre, et dont les actions ne peuvent nous être ni utiles ni nuisibles : vous

1. Voyez dans notre traduction de Platon, t. III, l'argument du *Gorgias*, et t. III de la 2e série, leç. XXe.

jugez encore que de ces deux êtres le plus vertueux mérite d'être le plus heureux.

Si vous aviez un grand bienfait à conférer, qui des deux choisiriez-vous?

Supposez un état de choses où le méchant prospère, où l'homme de bien soit misérable : que dites-vous d'un pareil ordre de choses?

Le jugement de mérite et de démérite, quand il s'applique à une mauvaise action dont nous sommes les auteurs, mène à sa suite le sentiment du remords. Ce sentiment du remords est profondément distinct du regret d'avoir mal calculé. Le sentiment du remords est un fait spécial que l'analyse psychologique doit dégager de tout autre; il implique la croyance que nous avons démérité, et se produit à nous comme un châtiment anticipé de notre désobéissance à la loi.

Le sentiment du remords est variable; certaines personnes le ressentent plus vivement que d'autres; il peut même s'effacer à la longue. Mais le jugement de mérite et de démérite que le remords enveloppe, ne varie point; il ne change pas avec le temps. Dix ans après avoir fait une mauvaise action, les tortures du remords peuvent être effacées ou apaisées; mais nous jugeons encore que nous avons démérité, comme nous l'avions jugé au moment même de l'action.

Ce jugement n'est donc point relatif; il est absolu. Nous jugeons qu'à tout acte vertueux est attaché un mérite réel, indépendant, qui serait encore quand nous ne jugerions pas qu'il est, que le jugement des hommes déclare et qu'il ne fait pas. Si donc le mérite n'est pas récompensé et si le démérite n'est pas puni dans cette vie, il suit

qu'ils le seront dans une autre, car il est dans la nature des choses qu'ils le soient. Voilà l'empire religieux ; il repose sur ce jugement nécessaire, invariable, absolu, que toute action juste est méritoire, et que toute action injuste démérite. De là à une autre vie il n'y a qu'un pas.

XIXe LEÇON.

Ces principes posés, le professeur examine les systèmes les plus récents et les plus célèbres de philosophie morale. École sensualiste : Helvétius [1].

XXe LEÇON.

Philosophie morale de l'école écossaise. — M. D. Stewart. — Analyse des *Esquisses de philosophie morale* [2].

XXIe LEÇON.

PHILOSOPHIE MORALE DE KANT.

Critique de la raison pratique. Problème moral posé par Kant : Trouver une morale qui ait un caractère absolu, une valeur objective.

Nous nous sommes assurés, dans les précédentes leçons, que la morale, comme la métaphysique, renferme des

1. Voyez t. III de cette Ire série, une leçon très-détaillée sur le livre *de l'Esprit*.

2. Cette analyse parut dans le *Journal des Savants*, année 1817, en plusieurs articles qui ont été réimprimés dans les *Fragments philoso-*

principes invariables et nécessaires. Pour cela, nous nous sommes d'abord adressés à l'une des deux grandes philosophies européennes, à la philosophie écossaise.

M. D. Stewart a donné du phénomène moral une analyse complète, que nous avons adoptée et reproduite. Il a reconnu trois faits dans ce phénomène complexe : 1° perception du juste et de l'injuste ; 2° sentiment de bienveillance ou de malveillance pour l'agent moral ; 3° jugement de mérite et de démérite. De ces trois parties du fait, la seconde seule, c'est-à-dire le sentiment de bienveillance ou de malveillance, est susceptible de plus et de moins, comme tout sentiment. Les deux autres parties ont un caractère absolu. La perception du juste et de l'injuste nous donne le juste et l'injuste comme des choses absolues ; de même le mérite et le démérite se produisent à nous comme étant fondés sur la nature même des choses, et non pas comme relatifs à tel ou tel individu.

Après avoir interrogé l'une des deux grandes philosophies qui partagent l'Europe, nous nous adresserons aujourd'hui à l'autre : nous tâcherons de vous présenter une analyse de la morale de Kant. Cette morale est renfermée dans le livre intitulé : *Critique de la raison pratique.*

Rappelez-vous d'abord l'esprit et l'objet du système de Kant.

Toute la difficulté de la morale, comme de la métaphysique, est de trouver non-seulement des vérités subjectives, c'est-à-dire relatives à la nature de notre esprit, mais encore des vérités objectives, c'est-à-dire fondées

phiques et qu'il paraît superflu de reproduire ici. Les *Esquisses* de M. D. Stewart étaient alors presque ignorées en France. M. Jouffroy en a donné une excellente traduction en 1826.

sur la nature même des choses. C'est à la recherche des vérités de cette dernière espèce que Kant s'est livré.

Pour bien saisir le kantisme métaphysique ou moral, il faut bien entendre ce que le philosophe allemand appelle la matière et la forme[1]. Ces mots bizarres couvrent des idées très-simples et qui n'ont rien de nouveau; car les philosophes n'inventent pas d'idées: ils se bornent à combiner diversement, et, quand ils sont sages, à reproduire et à mettre en lumière celles qui leur sont communes avec les autres hommes.

Je prends l'exemple suivant :

On m'a confié un dépôt, personne ne le sait; celui qui me l'avait confié est mort sans le dire; je suis pauvre; je puis le garder sans avoir rien à craindre de la justice humaine, et pourtant je juge que je ne dois pas le garder. Dans ce phénomène moral, il y a deux parties distinctes. Toutes les circonstances particulières qui environnent ce jugement, que je dois rendre le dépôt qui m'a été confié, peuvent changer; je puis être plus ou moins pauvre; je puis craindre plus ou moins la justice humaine; le dépôt peut être plus ou moins considérable; tout cela est variable et changeant. Mais le jugement qui prononce que le dépôt doit être rendu est un, constant, uniforme; il resterait le même quand toutes les circonstances auraient varié. Maintenant, permettons à un philosophe, surtout à un philosophe étranger, de créer sa langue; qu'il compare toutes ces circonstances variables qui viennent se grouper, s'arranger et pour ainsi dire se mettre sous la dépendance du jugement invariable, à de la matière qui

1. Voyez Cours de 1816, XIVe leçon, p. 107.

peut être diverse, mais qui, dans les différents états dont elle est susceptible, viendrait se mouler dans une forme constante; qu'en conséquence, il appelle *matière* la partie changeante du phénomène, et *forme* la partie invariable; ces deux mots, matière et forme, exprimeront clairement et d'une manière précise le caractère des deux parties de toute conception morale et fixeront les différences qui les distinguent. Ce langage est celui de Kant.

Kant appelle *matière* le composé de toutes les différentes circonstances, externes et variables, qui entrent dans un phénomène, et il appelle *forme* le jugement interne dont le caractère est l'invariabilité.

Un phénomène étant toujours composé de deux parties, l'une variable et l'autre invariable, il suit qu'une seule, prise à part, ne peut composer un phénomène complet, une vraie connaissance. C'est pourquoi Kant dit qu'il n'y a point de connaissance sans l'accord ou le concours de la matière et de la forme, que la matière n'est rien pour nous sans la forme ni la forme sans la matière; le concours ou l'union de la matière et de la forme constitue l'*expérience*.

Le fait de l'expérience ayant lieu, c'est-à-dire les circonstances variables et la partie constante se présentant réunies à notre conscience, il y a connaissance.

Dans le phénomène complexe de la connaissance, la partie qui dérive singulièrement de la matière s'appelle connaissance matérielle, et celle qui dérive de la forme est la connaissance formelle.

Nous savons donc clairement ce que Kant entend par ces mots : matière et forme, connaissance matérielle et connaissance formelle.

Qu'est-ce maintenant que l'objet et le sujet, le subjectif et l'objectif dans la philosophie de Kant? Nous l'avons déjà dit plus haut ; rappelons-le rapidement.

La matière et la forme ne nous sont connues que par l'expérience. Or, où se fait l'expérience? En nous, c'est-à-dire dans le sujet. Toute connaissance est donc subjective en soi ; et la matière et la forme, parties intégrantes de la connaissance totale qui nous est donnée dans l'expérience, le sont également.

Le subjectif se peut définir tout ce qui est relatif à notre sujet individuel. Tout subjectif est particulier ; au contraire l'objectif est ce qui n'est relatif à aucun sujet particulier, mais convient à tous sans dépendre d'aucun.

Kant recherche et il pense avoir trouvé une morale douée d'une valeur absolue et objective ; mais avant de l'établir, il veut montrer que toutes les théories qui ont précédé la sienne, ne remplissent pas cette condition.

Il examine d'abord la morale de l'intérêt.

Quel est, dit-il, le caractère propre d'une morale objective? C'est de pouvoir s'appliquer également et au même degré à tous les êtres moraux, sans acception des circonstances particulières où chacun d'eux peut se trouver.

Or la morale de l'intérêt peut-elle remplir cette condition? Quand je dis : La fin de mes actions est le bonheur, qu'entends-je par là? Ce bonheur, qui est ma fin, est-il et peut-il être autre chose que mon bonheur particulier? Y a-t-il un bonheur absolu, indépendant de tout sujet individuel? Non, sans doute : il est bien évident qu'il n'y a que des bonheurs individuels, des bonheurs par rapport à tel ou tel être particulier, et qui varient

d'un être à un autre. Le bonheur n'est donc jamais que le bonheur particulier de celui qui le recherche ou l'éprouve ; la morale qui repose sur le bonheur est donc essentiellement subjective dans son principe.

Pour défendre la morale du bonheur, on en a distingué de deux sortes : le bonheur extérieur, fondé sur la fortune, les plaisirs des sens, etc. ; et le bonheur intérieur, fondé sur les jouissances de l'esprit et du cœur ; et ce sont ces dernières jouissances que l'on a tenté d'ériger en un principe moral.

Kant montre aisément que ces jouissances meilleures se rapportent toujours au bonheur et au bonheur particulier. Que le bonheur consiste en telle chose ou en telle autre, il reste toujours le bonheur ; il se rapporte toujours à l'individu, et nous ne sortons pas du subjectif.

En général, la morale du bonheur n'oblige pas, elle conseille. D'ailleurs le précepte : Soyez heureux, est ridicule ; il est inutile de donner des préceptes où la nature parle assez haut.

Jusqu'ici nous savons que la morale du bonheur n'est pas la vraie morale ; nous savons que celle-ci doit posséder un caractère objectif. Mais comment Kant arrive-t-il à cette objectivité ?

S'il est vrai, d'une part, que toute philosophie morale doit avoir son point de départ en nous, et que d'autre part nous ne trouvions en nous que des connaissances subjectives, il semble impossible d'établir une morale objective.

Kant l'essaie cependant. Dans cet exemple de conception morale : J'ai reçu un dépôt ; je puis le garder et

pourtant je juge que je dois le rendre[1]; dans cette conception se trouvent deux parties, la partie matérielle et la partie formelle. Toutes deux sont subjectives, il est vrai; mais s'il est possible de tirer de l'une d'elles l'objectif, c'est de la dernière.

La partie formelle de cette conception a cela de frappant qu'elle ne varie point au milieu des variations de la partie matérielle. Celle-ci ne peut donc jamais donner la morale qui doit être une; Kant la rejette et ne garde que la partie formelle et invariable, qui a du moins l'avantage de posséder un des caractères de la vraie morale, l'immutabilité.

Mais ce caractère d'immutabilité n'est pas le seul qui distingue la forme de la matière. Elle en possède un autre bien remarquable; c'est que, tandis que la partie matérielle ne peut jamais s'élever à l'objectivité, la partie formelle y passe immédiatement.

Le nécessaire ne peut se tirer du contingent; mais le nécessaire peut d'abord nous être donné sous une forme contingente et en sortir ensuite sous sa forme propre. Ainsi le principe de causalité ne peut venir de données empiriques, mais il se manifeste dans un fait particulier. De même ici la loi se présente à moi d'abord sous une forme individuelle; mais bientôt, sous cette forme, je reconnais la loi universelle, nécessaire, absolue, objective enfin qui y est cachée, et sans nouvelle expérience je juge que je dois respecter le dépôt qui m'a été confié par ce motif seul que tout dépôt doit être respecté.

Voilà sans doute une loi subjective en tant qu'elle m'est

1. Plus haut, p. 324.

donnée en moi-même; mais cette loi, subjective par son rapport à moi, ne se refuse pas à s'objectiver; au contraire, dès que j'y pense, je conçois tous les êtres moraux soumis à cette loi. Elle s'abstrait immédiatement, elle s'universalise d'elle-même; elle sort d'elle-même objective de sa forme subjective, nécessaire de sa forme contingente. Je l'impose à tous les êtres, et je me considère soumis à elle non plus comme individu, mais comme homme (1).

Et si l'on demande pourquoi on ne pourrait pas de la même manière objectiver la partie matérielle de la connaissance, nous répondrons que c'est un fait qu'on ne le peut.

Essayons. La justice absolue écartée, quel motif extérieur et matériel resterait-il pour respecter un dépôt? C'est que je n'en ai pas besoin, ou qu'il ne me fait pas envie, ou qu'il est peu considérable, ou que je redoute la justice, etc. Mettez tous ces motifs particuliers sous une forme universelle : Tout dépôt doit être respecté quand il y a du danger à le garder, quand il est peu considérable, etc. De telles maximes sont évidemment absurdes et révoltent la conscience.

Tout au contraire, la partie formelle de ce principe subjectif : Je dois respecter ce dépôt parce que tout dépôt doit être respecté, m'apparaît comme ne pouvant pas ne pas être élevée à l'objectif. La loi, d'abord relative à moi, se dégage de toute relation, et devient une loi absolue de la nature morale.

1. Peut-être avons-nous ici prêté à Kant autant au moins que nous lui avons emprunté. Au reste, que cette abstraction immédiate soit ou ne soit pas dans Kant, on la trouvera décrite plus haut dans le programme du cours de 1817, p. 217 et p. 226. Voyez aussi t. II le programme de la 1re partie du Cours de 1818.

Chose singulière ! Kant, dans sa métaphysique, après avoir reconnu dans l'intelligence humaine un certain nombre de principes universels et nécessaires, leur refuse toute valeur objective, parce qu'ils reposent sur la nature même du sujet qui les possède, à savoir l'intelligence humaine ; et il nie la réalité des êtres que ces principes nous révèlent, parce que ces principes étant subjectifs ne peuvent légitimement fonder aucune conclusion objective. Selon lui, Dieu, l'âme, la liberté, sont des notions subjectives illégitimement objectivées. Mais tout change en morale. L'individu qui obéit à une loi formelle subjective ne peut pas ne pas concevoir cette loi comme obligeant tous les êtres moraux, et il peut tirer légitimement de cette loi des conclusions absolues et objectives, tandis que les principes universels et nécessaires de l'entendement et de la raison sont destitués de cette vertu. Je ne me charge pas de résoudre cette inconséquence. Je la présente comme le caractère même de la philosophie de Kant[1]. Ce grand homme ressent un besoin si profond de la certitude absolue en morale, que pour l'obtenir il passe un peu sur les conditions excessives qu'il avait mises à la certitude en métaphysique. Selon nous, ce n'est pas la métaphysique de Kant qui accuse sa morale, c'est sa morale qui condamne à la fois et qui répare sa métaphysique.

1. Voyez la VIIIe de nos *Leçons sur Kant*, cours de 1820.

XXIIe LEÇON.

FAUSSES SOLUTIONS DU PROBLÈME MORAL.

Retour sur plusieurs fausses solutions du problème moral. De la morale de l'intérêt. De la morale du sentiment. Du système de la perfection. De la morale fondée sur la volonté divine; rectification de ce dernier système.

Si l'on voulait obtenir une morale conforme aux besoins de l'humanité, quel serait *a priori* le but qu'on devrait se proposer? Ce serait de constituer une morale une pour tous les hommes, qui ne changeât point avec les lieux et les temps, qui ne fût point relative aux climats et aux religions, qui fût obligatoire partout et toujours. Or une morale universelle, invariable, absolue, est ce qu'on appelle en Allemagne une morale objective, c'est-à-dire qui ne tient pas compte des circonstances où se trouve le sujet, et tel ou tel sujet, mais qui dérive de la nature même des choses. La morale subjective se rapporte à l'individu, aux accidents des divers sujets : la morale objective se fonde sur le devoir en soi et sur la justice éternelle.

Le but ainsi marqué, Kant écarte successivement les morales opposées à celle qu'il veut établir.

Il écarte d'abord la morale de l'intérêt, parce qu'elle ne lui présente pas les caractères imposés à la véritable morale. On ne peut ériger en loi cette maxime : Immolez tout à votre intérêt. Cependant le premier mérite d'une philosophie est d'être conséquente, et il est clair que si

on veut ériger l'intérêt en principe, on arrive à ce système que la justice n'est digne de notre recherche qu'autant qu'elle s'accorde avec notre intérêt présent ou futur. Or un tel système détruit toute justice; de plus, il est opposé aux faits. Il ne s'agit pas d'imaginer l'homme, mais de l'étudier, de le décrire tel qu'il est. Or, en fait, est-il vrai que ce principe : Sacrifie tout à l'intérêt, soit accepté par l'homme comme sa loi unique et suprême? Nous voyons bien des philosophes dans l'ombre du cabinet mettre en avant cette maxime, mais il est certain que la conscience du genre humain la repousse. Au contraire, ces maximes : Il faut sacrifier l'intérêt à la justice, il faut accomplir un acte de justice fût-il périlleux, n'ont rien qui révolte la conscience ; il n'est point d'âme humaine qui ne les approuve. Sans doute, l'homme est un être sensible, qui craint toujours la peine et désire constamment le bonheur ; mais en même temps il reconnaît que la vertu doit être préférée au bonheur : de sorte que, quand l'intérêt et le devoir sont en présence, l'homme sait qu'il doit résister au penchant qui l'entraîne vers son intérêt et préférer le devoir. Voilà ce que la conscience atteste; c'est là un fait psychologique aussi certain que peut l'être tel ou tel fait extérieur aux yeux du physicien et du chimiste.

Il est également impossible de trouver une morale objective dans la morale du sentiment.

Quand je me détermine à une action par le goût et l'espoir des jouissances intérieures qu'elle doit me procurer, je ne considère que moi; je ne puis donc imposer cette loi aux autres; je ne puis élever à la hauteur d'une morale universelle et objective le mobile subjectif qui me fait agir. La morale du sentiment est meilleure que la mo-

rale de l'intérêt. Il vaut mieux sans doute chercher les jouissances du cœur que celles des sens, de l'ambition, de la fortune, et cette morale est une réaction généreuse, une opposition naturelle et salutaire contre la morale de l'intérêt. Les deux systèmes se combattent sur presque tous les points, et pourtant ils se touchent par un secret lien, et se rattachent au même principe, le principe du bonheur et du bonheur personnel. Le livre *de l'Esprit* et la *Théorie des sentiments moraux* [1] sont presque également, bien que par des côtés opposés, en dehors de la vraie morale.

Wolf pensait avoir donné à la morale un idéal sublime en la plaçant dans la recherche de la perfection. Mais le malheur de cette loi est de n'en être pas une, car il faut définir la perfection et déterminer en quoi elle consiste. Entend-on par la perfection la vertu? on fait un cercle vicieux; ce n'est plus la perfection qui est le motif déterminant de la volonté, c'est la vertu. On peut encore entendre par la perfection soit l'état le plus agréable de l'âme, soit l'état dans lequel l'organisation physique jouit le plus et souffre le moins, soit, suivant les théologiens, l'état de béatitude. Dès que la perfection peut être conçue de diverses manières, elle ne fournit pas la règle fixe et absolue que nous cherchons.

Enfin, on a cru la trouver dans la volonté de Dieu. C'est la placer très-haut, et pourtant, à la rigueur, ce n'est pas la placer assez haut encore. En effet, pourquoi Dieu ordonne-t-il aux hommes de suivre la justice? l'obligation

1. Voyez t. III de cette 1re série la leçon sur Helvétius et celle sur Smith, et dans les Fragments philosophiques l'article intitulé : *Nouvelle réfutation du livre de l'Esprit.*

repose-t-elle ici sur l'arrêt arbitraire de Dieu, ou sur la nature même de la justice? Les lois fondamentales qu'un législateur humain donne à la société sont-elles obligatoires à ce titre qu'elles émanent de la volonté du législateur, ou, en observant ces lois, ne croit-on pas obéir aussi à la justice dont ces lois sont l'expression plus ou moins fidèle? A Dieu ne plaise que je veuille diminuer votre reconnaissance pour l'auguste auteur de la Charte qui a donné enfin la vraie liberté à la France, mais il faut dire à l'honneur même de cette charte qu'elle tire sa force non-seulement de la volonté respectée de son auteur, mais surtout des principes qu'elle consacre [1]? La volonté de Dieu ne fait pas plus la justice en morale que la volonté du législateur ne fait la justice en politique.

Et qu'on ne dise pas que je rabaisse Dieu; non, je veux seulement qu'on n'élève pas sa puissance aux dépens de sa sagesse. Dieu ne peut faire que deux nombres pairs fassent un nombre impair; il ne peut pas faire davantage que le juste soit l'injuste. Dieu, en nous créant, ne pouvait nous imposer des lois injustes sans renier sa propre nature. La justice est la loi de tout être moral, même de Dieu. Montesquieu, dans le premier chapitre de l'*Esprit des Lois*, a dit à ce sujet des choses admirables. Il a donné des lois en général la définition la plus vraie et la plus profonde : *Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des*

1. C'est ici et dans quelques lignes du discours d'ouverture de l'année 1815-1816, sur la nécessité d'appuyer la liberté sur des doctrines morales dignes d'elle, la seule trace de quelque esprit politique dans ces deux premières années de notre enseignement. Les leçons de morale de l'année suivante ont déjà un caractère libéral plus marqué.

choses. Il n'a pas craint de répéter ces belles paroles d'un sage de l'antiquité : *La loi est la reine des mortels et des immortels.*

La justice est le rapport nécessaire qui unit non-seulement l'homme à l'homme, mais l'homme à Dieu ; elle n'est donc pas l'ouvrage arbitraire de Dieu ; elle est bien plutôt un de ses attributs. Dieu est comme la substance et le foyer immortel de cette justice dont un rayon éclaire et mon esprit et mon cœur.

A parler à la rigueur, aucune volonté, comme telle, n'oblige ; si elle a à son service un pouvoir supérieur au nôtre, elle contraint, mais elle n'oblige pas. Si on dit que la volonté divine nous oblige parce que, suivant que nous lui obéirons ou que nous ne lui obéirons pas, nous serons récompensés ou punis dans une autre vie, on rentre dans le système de l'intérêt : quelles que soient les récompenses et les punitions, qu'elles soient terrestres ou célestes, peu importe ; tout système qui nous commande d'agir uniquement en vue d'obtenir des récompenses et d'éviter des châtiments, est un système intéressé. Ou si on dit que la volonté divine nous oblige, non pas comme volonté toute puissante, mais comme volonté juste, on fait un cercle vicieux ; ce n'est plus alors la volonté divine qui oblige, c'est la justice inséparable de cette volonté. Ainsi, quand on veut défendre le système de la volonté divine, on retombe dans le système de l'intérêt ou on fait un cercle vicieux.

D'ailleurs il est faux que sans la connaissance de Dieu et de sa volonté il n'y ait point d'obligation morale ; car c'est un fait certain que la connaissance de la justice et l'obligation qu'elle nous impose sont antérieures à la

connaissance de Dieu, et par conséquent à celle de sa volonté. Otez en moi l'idée de la justice et jamais je ne concevrai la justice de Dieu. C'est parce que je me reconnais soumis à la sainte loi de la justice que, m'élevant à Dieu, je me dis que Dieu qui est l'auteur de mon être et de ma nature morale doit posséder dans un degré infini la justice qui est en moi. C'est là la preuve la meilleure de la divine Providence. On parle de l'harmonie des éléments, de l'arrangement des corps célestes; on vante l'ordre qui règne dans l'univers; on trouve dans le spectacle de la nature une preuve magnifique de la sagesse de Dieu, et on a bien raison; mais il est impossible aussi de n'y pas voir, du moins à un premier coup d'œil, des désordres et des imperfections apparentes. Mais lorsque je me replie dans le sanctuaire de mon cœur, la conscience éclatante de la loi morale qui m'est imposée me révèle l'auteur de cette loi, c'est-à-dire l'auteur de toute justice. Je sais que je ne me suis pas créé moi-même, je m'élève à l'idée d'un Dieu créateur, et, trouvant en moi la notion sacrée de la justice, je la rapporte à son principe, à l'être saint par excellence. La divine Providence, démontrée d'une manière quelquefois équivoque par le spectacle du monde, est invinciblement prouvée dans la conscience par la notion sacrée de la justice. Ce n'est donc pas la connaissance de la volonté et des desseins de Dieu qui introduit en moi celle de la justice, c'est bien plutôt celle-ci qui me sert de degré pour parvenir à l'intelligence du secret de la création, de la fin de l'homme et de la volonté de Dieu.

XXIIIe LEÇON.

Du bien et du mal moral. Casuistique morale. Liberté.

Jusqu'ici nous nous sommes arrêtés sur la loi elle-même ; nous nous sommes efforcés de déterminer les caractères qui la constituent et la rendent obligatoire. Aujourd'hui nous allons entrer avec Kant dans une recherche qui suit immédiatement celle-là. Après avoir posé le fondement du devoir, il faut reconnaître quels en sont les objets, ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter, en quoi consiste le bien et le mal.

Les expressions *bien* et *mal* peuvent s'entendre dans un sens physique ou dans un sens moral. Kant prétend que la langue latine n'est pas une langue philosophique, parce qu'elle n'a qu'un seul mot pour exprimer deux notions aussi différentes. La langue allemande lui paraît bien supérieure en ce que les mots *gut* et *böse* sont spécialement consacrés à l'expression du bien et du mal moral, et les mots *wolh* et *übel* à celle du bien et du mal physique.

Mais laissez là les mots, rentrez en vous-mêmes, vous trouverez en vous deux notions entièrement distinctes, et qu'il est impossible de confondre. C'est réellement le caractère propre d'un acte qui constitue sa bonté morale, et nullement la considération des conséquences agréables ou même utiles que cet acte peut entraîner.

En déterminant le bien et le mal par les conséquences,

on s'engage dans un embarras fort difficile à résoudre. Pour accomplir son devoir, il faut le connaître; avant de nous décider à faire tel acte, il faut que nous sachions si cet acte est bon ou mauvais moralement. Mais, d'un autre côté, si une action n'est bonne ou mauvaise que par ses conséquences, nous ne pouvons connaître le bien et le mal d'une action qu'*a posteriori*, car bien entendu les conséquences d'une action ne paraissent qu'après son accomplissement. L'homme alors est placé dans cette position étrange : il faut nécessairement qu'il connaisse si une action est bonne ou mauvaise avant qu'il l'accomplisse, et il lui est impossible d'avoir cette connaissance antérieurement à l'accomplissement de cette action. Pour sortir de cette contradiction, et tirer l'homme de ce labyrinthe de calculs et d'incertitudes, il faut que le bien et le mal soient déterminés *a priori*.

Quel sera le principe qui déterminera *a priori* le bien et le mal moral, qui nous sera pour ainsi dire une pierre de touche au moyen de laquelle nous pourrons nous assurer si l'action que nous allons faire est bonne ou mauvaise? Il est évident que ce principe est précisément la loi que nous avons posée, et que nous serions conduits à rechercher pour la détermination du bien et du mal moral, si nous ne l'avions déjà trouvée et établie. C'est la loi qui réellement ici détermine son objet, et le bien moral est ce qu'elle prescrit, le mal moral est ce qu'elle défend. Une action sera bonne en tant qu'elle aura un rapport de convenance avec la loi morale; elle sera mauvaise en tant qu'elle aura avec cette loi un rapport de disconvenance. La loi du devoir est donc la véritable épreuve à laquelle il faut soumettre les actions faites ou à faire

pour savoir si elles sont bonnes ou mauvaises; c'est elle seule qui les marque d'un caractère de moralité et d'immoralité.

Otez cette loi, d'où voulez-vous que les actions tirent leur qualité morale? Il n'y a plus rien de bon et de mauvais en soi; il n'y a rien de mauvais et de bon que relativement aux conséquences, c'est-à-dire empiriquement et matériellement. Voilà pourquoi le premier problème de la morale était celui ci : y a-t-il ou n'y a-t-il pas une loi qui oblige tout agent moral? Cette loi une fois reconnue et établie, le reste suit naturellement; négligez de la poser comme le fondement de l'édifice, et tout s'écroule.

Mais, il faut l'avouer, la loi morale, dans son abstraction sublime, ne nous suffit pas. A cette hauteur, elle surpasse tellement toutes les circonstances matérielles qu'elle s'y applique difficilement. Pour la mettre en rapport avec nos besoins, il lui faudrait au-dessous d'elle, et comme à son service, une règle qui nous la représentât, assez générale pour exprimer fidèlement une loi aussi pure, assez pratique pour s'appliquer directement à toutes les circonstances possibles de la vie et y introduire en quelque sorte la loi. La découverte de cette règle est peut-être ce qu'il y a de plus nouveau, de plus ingénieux, de plus sûr dans toute la morale de Kant. Il l'énonce ainsi : *Interrogez-vous vous-même, et voyez si, en généralisant l'action que vous allez faire, vous pouvez la considérer comme une loi de l'ordre général dont vous faites partie.*

Ainsi supposons que vous ayez la tentation de dérober,

de tuer un homme, de vous tuer vous-même, de trahir vos serments, et cela pour tel ou tel motif, quel qu'il soit. Vous voulez savoir si vous devez faire telle ou telle action ou ne pas la faire, si elle est bonne ou mauvaise. Comparez cette action à la loi du devoir, et pour cela servez-vous de la règle proposée par Kant. Vous voulez tuer pour un motif de vengeance que vous croyez légitime? Généralisez ce motif. Figurez-vous un ordre de choses où ce mobile qui vous pousse à l'homicide serait universel, un monde où tous les hommes pourraient se faire justice à eux-mêmes de cette manière. Si votre raison morale ne repousse point ce mobile universel, si elle l'accepte, alors il est bon, il est légitime. Si au contraire votre raison se refuse à considérer ce mobile comme universel, il est illégitime; et l'action, si vous la faites, sera mauvaise. Or, la raison se révolte naturellement contre la maxime universelle que vous voulez établir, que chacun peut se faire justice à soi-même; le sens commun suffit pour la réfuter; donc ce mobile n'est pas une loi de l'humanité, mais un mouvement de l'individu, c'est-à-dire de l'intérêt et de la passion. Toutes les fois que nous faisons une action coupable, nous ne pouvons l'imposer aux autres. Nul motif ne nous apparaît universel et absolu hormis les motifs légitimes et honnêtes. Tout motif d'une détermination quelconque qui ne peut être transformé aisément en une maxime d'ordre général, est suspect par cela même; mais dès qu'un motif se prête à cette généralisation, vous le pouvez accueillir avec sécurité. Vous est-il impossible de ne pas l'élever d'abord à la hauteur d'un principe universel? reconnaissez-y le caractère de l'obligation et de la vertu; soyez sûr

qu'en vous conformant vous-même à une loi qui vous paraît celle de tous les êtres moraux, vous vous élevez avec elle et vous faites partie de l'ordre moral.

Encore une fois, les actes matériels ne pouvaient être mis en rapport direct avec la loi du devoir ; il fallait un intermédiaire qui eût le double caractère de correspondre en même temps et à la loi pure et aux actes matériels. Or, on ne peut obtenir cet intermédiaire indispensable qu'en dégageant, pour ainsi dire, la loi de sa spiritualité, et en la produisant au dehors sous une forme physique, à laquelle on puisse comparer les actions pour en déterminer le vrai et légitime caractère. Quand toute la morale de Kant se réduirait à l'invention de cette règle admirable de casuistique morale, Kant aurait encore bien mérité de la science et du genre humain.

Notre constitution morale est double; elle est un composé d'individuel et d'universel, de passion et de raison. La passion et la raison se combattent ordinairement; leur accord est bien rare. Je suis homme et je suis moi; je suis à la fois obligé par les lois de l'ordre et entraîné par les attraits de la passion ; je dois fuir ceux-ci et suivre celles-là. Mais si je suis obligé d'obéir et de résister, il faut que j'en sois capable : l'obligation de faire violence à la passion pour obéir à la raison suppose la force de choisir entre elles, de se déterminer pour l'une ou pour l'autre ; cette force, c'est la liberté. Ainsi, par cela seul que la loi morale nous oblige, nous devons pouvoir lui obéir, nous devons être doués de liberté.

Remarquez ici le procédé par lequel Kant obtient la liberté. La liberté est pour tous les hommes un fait de

conscience; s'il y a un fait dont j'aie une aperception immédiate et certaine, c'est la liberté; j'agis parce que je veux agir; le motif déterminant de mes actes est ma volonté; au delà de ma volonté, il n'y a pas de cause à chercher; le principe de causalité expire devant la cause volontaire; la volonté cause, elle n'est pas causée[1]. Mais ce n'est pas ainsi que Kant prouve la liberté. Il pose cette loi : Tous les phénomènes sont liés entre eux par le lien de la causalité. D'après cette loi, il n'y a rien de libre dans le monde phénoménal. Mais si tout phénomène est soumis à la loi de causalité, tout ce qui n'est pas phénomène est exempt de cette loi; or la loi morale n'est pas phénoménale, puisqu'elle est absolue et objective, elle est donc exempte de la causalité. Maintenant si la loi morale est exempte de la causalité, tout ce qui relève de cette loi doit être exempt de la causalité comme elle; or, la volonté est soumise à la loi morale; elle doit lui obéir; donc la volonté doit être exempte de la causalité, donc elle doit être libre; et la liberté de la volonté est une conséquence de la loi morale qu'elle est destinée à accomplir.

Puisque l'homme doit accomplir la loi morale, il peut l'accomplir : il est libre. S'il ne pouvait pas, il ne devrait pas; s'il ne devait pas, il ne pourrait pas. La liberté pour Kant est une conclusion logique du devoir : c'est une faculté spéciale attachée au service de la loi morale.

Il y a une corrélation intime entre la loi et la volonté. Toutes les fois que la volonté accomplit la loi pure du devoir, elle est *autonome*, suivant le langage de Kant, c'est-

1. Plus haut, cours de 1816, p. 198, et programme du cours de 1817, p. 224; t. II, 3e p. du cours de 1818 sur l'idée du bien; t. III, cours de 1819, *passim;* et surtout t. III de la 2e série, Examen de Locke, leçon xxve.

à-dire soumise à une loi qui lui est propre, parce que la loi morale est la loi propre de la volonté. Au contraire quand la volonté n'agit pas conformément à la loi qui l'oblige, quand elle obéit à l'intérêt ou à la passion, c'est-à-dire à une loi étrangère, elle est *hétéronome*.

Admirable harmonie de tous les éléments de l'humanité dans l'unité de la vie morale! La vertu n'existe que pour un être moral, à la fois passionné et libre. Point de passion, rien à combattre; il n'est besoin alors ni de loi ni de liberté, et il n'y a point de matière à la vertu. D'un autre côté, supprimez la loi, nul devoir à accomplir, nul besoin de liberté, point de vertu encore. Enfin, ôtez la liberté, point de vertu possible, puisque l'accomplissement des devoirs, qui constitue la vertu, suppose la force d'obéir à la loi et de vaincre, ou du moins de combattre la passion.

XXIVe LEÇON.

De l'approbation morale.

La loi morale réprime les passions. Toute passion est égoïste, personnelle, complaisante pour elle-même; le sacrifice de cette partie de nous-même ne se fait pas sans un sentiment pénible.

Mais en même temps que la loi morale, en réprimant la passion, produit un sentiment de douleur, elle relève l'être moral à ses propres yeux, et de là naît un fait remarquable.

Parmi les objets que nous présentent la nature et les arts, il y en a qui produisent en nous un sentiment particulier, qui n'est pas la sensation, mais le sentiment du beau. D'autres objets font sur nous une impression différente et produisent ce qu'on appelle le sentiment du sublime [1].

Le sentiment qui s'empare de nous à la vue d'une tempête et d'un naufrage n'est pas un sentiment de plaisir positif, quoique ce spectacle nous attache par un charme puissant. Ce n'est pas assurément le plaisir de voir d'autres hommes en péril, ni même, comme le veut Lucrèce, un retour intéressé sur notre propre sécurité en présence des dangers ou des malheurs d'autrui. C'est un sentiment spécial, le plaisir même du sublime, plaisir négatif qu'on ne peut comprendre qu'en l'éprouvant.

Le propre du beau est d'exciter une impression agréable et d'épanouir l'âme; le propre du sublime est de l'élever, en produisant une impression mélancolique. Il y a du beau dans l'obéissance facile de l'âme à tous les instincts généreux de la nature. Mais quand je sacrifie la passion à la vertu, quand j'obéis à la loi en dépit de la nature, j'éprouve un sentiment noble mais grave : ce spectacle n'est pas beau, il est sublime.

Il faut distinguer ce sentiment de ce qu'on appelle ordinairement le sentiment moral. Ce dernier sentiment consiste en une jouissance intérieure positive qui varie dans ses degrés; au lieu que celui dont parle ici Kant n'est point du tout un plaisir positif; c'est un fait de son espèce, qui est pur de tout phénomène sensitif et qui con-

1. Voyez au t. IIe de cette 1re série, 2e p. du cours de 1818, les leçons sur le beau.

siste dans une simple approbation. Essayons d'éclaircir la pensée du philosophe de Kœnisberg.

Une action se présente à faire ; la passion m'y pousse, la raison m'en détourne. Pour suivre les conseils de la raison, il faut résister à l'impulsion de la nature. Je le fais, et je souffre du sacrifice que je m'impose; mais en même temps j'éprouve une sorte de plaisir négatif et ineffable dans l'approbation que j'accorde à ma conduite. C'est ma nature rationnelle qui approuve; il n'y a rien là de sensitif. Cependant, comme cette approbation, ce contentement de moi-même, est accompagné d'un sentiment, Kant veut bien qu'on lui donne ce nom, c'est là pour lui le sentiment moral par excellence.

Ainsi tout acte vertueux est accompagné de deux phénomènes différents : le premier est une douleur positive, l'autre est un plaisir négatif tout intellectuel.

Mais l'approbation morale n'est pas plus pour Kant la fin de l'action morale que le sentiment décrit par Hutcheson[1]. La vraie, la seule fin de l'action morale doit être l'accomplissement de la loi. Se proposer pour fin l'approbation morale, c'est la manquer; car l'approbation morale ne peut s'attacher qu'à un acte digne d'être approuvé, et qui par conséquent n'a pas eu pour fin unique cette approbation même.

Cependant si la loi pure du devoir est le seul motif légitime déterminant de nos actions, n'est-il pas permis de joindre à ce pur motif la considération de l'approbation morale qui, sans altérer ce motif, lui donne de l'énergie et vienne au secours de la faiblesse humaine?

1. T. III de cette 1re série. École écossaise.

A cette question, Kant répond affirmativement, mais en marquant bien à quelles conditions il fait cette concession. Nous sommes si faibles, et si continuellement assaillis par l'intérêt et la passion ; la loi et la raison dans leur absolue pureté agissent avec si peu de force sur la plupart des hommes, qu'il est permis d'appeler l'approbation morale au secours de la loi pure du devoir. De même, dit Kant, qu'on peut présenter à un malade quelque liqueur agréable dans le vase qui contient la médecine amère, de même on peut proposer à l'âme humaine, faible et malade, l'approbation morale avec la loi du devoir. Mais ces deux motifs sont très-distincts en eux-mêmes, et il faut qu'ils demeurent distincts aux yeux du philosophe et dans le cœur de l'homme de bien. Si nous ne les séparions pas, si nous ne reconnaissions pas la supériorité de la loi et la subordination de l'approbation, notre liberté ne serait plus sous sa loi ; elle ne serait plus autonome, elle serait hétéronome. L'action serait bonne légalement, mais non pas moralement. L'esprit de la loi aurait été violé ; on n'aurait accompli que la lettre.

Kant craint même d'avoir fait une concession trop forte, et il se hâte d'observer que l'approbation morale est moins un sentiment qu'un jugement, puisqu'il est impossible de la réduire jamais à une passion. Il n'y a pas en nous de sensation affective qui ressemble à l'approbation. Approuver, c'est juger ; juger, ce n'est pas sentir ; l'approbation morale, bien qu'elle entraîne à sa suite un sentiment et qu'on lui donne à cause de cela ce nom populaire, est donc, à proprement parler, un jugement attaché à la résolution vertueuse.

Kant s'élève avec la plus grande force contre une mo-

rale née de son temps en Allemagne, et défendue avec le plus beau talent par M. Jacobi. M. Jacobi voulait arracher l'homme au joug des formules et sauver l'originalité et la puissance de l'instinct. Selon lui, la détermination morale n'est pas préalablement soumise à une loi, même à celle du devoir; elle est immédiatement et spontanément produite par l'enthousiasme[1]. Cette morale est directement opposée à celle de Kant, et celui-ci la combat par des raisons frappantes. La soumission à l'ordre moral n'est pas le fruit d'un mouvement d'enthousiasme; on n'est pas toujours en verve d'enthousiasme, et il faut toujours être prêt à obéir à la loi. L'instinct n'est pas une loi, et il n'appartient qu'à une loi de commander.

A ce propos, Kant fait remarquer combien le christianisme a été plus judicieux que toutes les autres religions et que la morale du sentiment. Le christianisme met l'homme sous l'empire d'une loi, et son principe fondamental est ce précepte : Aime Dieu avant tout et ton prochain comme toi-même. Quelques moralistes modernes, pour s'approprier cette maxime, ont essayé de l'identifier avec celle-ci : Aime-toi, et dans ton intérêt même aime Dieu et ton prochain; mais changer ainsi le précepte chrétien, le rendre subjectif et personnel, c'est lui ôter son caractère impératif et objectif, c'est le détruire.

Kant se propose cette question : Qu'est-ce que l'amour de Dieu? Aimer, peut-il être l'objet d'un précepte? Peut-on nous commander un sentiment qu'il ne dépend pas de nous de ressentir? Selon Kant, le précepte ne peut être

1. *Fragments philosophiques*, article sur l'*Essai de philosophie fondamentale*, par M. Gerlach. Sur M. Jacobi, voyez le *Manuel de l'Histoire de la philosophie*, de Tennemann, 2e édit., t. II, p. 318.

ainsi interprété. Dira-t-on qu'aimer Dieu, c'est se réjouir d'accomplir sa loi, c'est y prendre plaisir? il y aurait encore contradiction dans le précepte. Car on peut bien obliger à accomplir une loi, mais non pas à l'accomplir avec plaisir, quand souvent cette loi nous impose un sacrifice pénible. Kant prétend donc qu'aimer Dieu veut dire seulement garder ses préceptes, et il réduit la maxime chrétienne à celle-ci : Observe les commandements de Dieu.

Celui qui sur cette terre trouverait le bonheur à aimer Dieu, c'est-à-dire à accomplir ses préceptes, celui-là serait saint. Mais la sainteté n'est pas la vertu, et la vertu seule est obligatoire. La vertu est une violence que la volonté libre fait à la passion pour accomplir la loi. Là où il n'y a pas de sacrifice à faire, il n'y a pas combat, et là où il n'y a pas combat il n'y a pas de vertu. Telle n'est point notre condition. Nous ne sommes ni des saints ni des anges, mais des hommes doués à la fois de raison et de passion. Nous sommes des êtres moraux; nous possédons la loi, mais nous la trouvons dure à la nature; nous ne nous y soumettons pas sans répugnance; heureux encore lorsque dans les combats du devoir contre la passion, nous parvenons à remporter de temps en temps quelque avantage!

Ces questions avaient déjà été agitées en France par les grands théologiens du siècle de Louis XIV, car toute la morale de ce siècle est dans sa théologie. On demandait alors si l'âme humaine peut aimer Dieu d'une manière entièrement pure. Fénelon soutint que l'âme humaine en est capable. Sainte Thérèse, qui voulait brûler le paradis, l'avait soutenu avant lui : elle trouvait que l'espérance du paradis et la crainte de l'enfer, c'est-à-dire l'intérêt, cor-

rompt la pureté de l'amour et abaisse le ciel sur la terre.

Pour décider cette question il faut savoir ce qu'on entend par l'amour de Dieu. Si l'amour de Dieu n'est que l'observation de ses commandements, il est certain que l'âme humaine est capable d'aimer Dieu purement, c'est-à-dire de suivre ses préceptes sans aucune considération intéressée, puisqu'elle est même obligée de le faire. Mais si Fénelon a raison de bannir de l'amour ainsi entendu toute considération intéressée, il s'est trompé sur un point essentiel; il a cru que cette observation désintéressée des commandements de Dieu, qui constitue l'amour pur, n'est pas l'ouvrage laborieux de la volonté s'efforçant d'accomplir la loi qui lui est imposée, mais l'effet d'un mouvement spontané et comme la fonction naturelle d'une âme inspirée. Relisez les *Maximes des Saints* et les *Lettres spirituelles*, vous verrez qu'il y est rarement question d'obligation et de devoir. Sentant sa belle âme accomplir aisément les plus difficiles vertus, Fénelon a mis l'amour à la place du devoir : toute son étude est de placer l'homme dans une disposition telle qu'il aspire naturellement au bien. Mais cette condition n'est pas la nôtre. Toutes les délicatesses imaginées pour porter l'homme à accomplir le devoir sans effort sont des subtilités chimériques et même dangereuses. Nous avons affaire à des passions redoutables contre lesquelles il nous faut instituer et soutenir un combat continuel.

Fénelon a donc mêlé une grande erreur à une grande vérité. Comme Bossuet avec sa ferme raison l'avait bien senti[1], à force de s'élever contre l'aridité du stoïcisme,

[1]. Dans l'admirable livre intitulé : *Instruction sur les États d'oraison.*



Fénelon ôte doucement le fondement de toute morale et de la morale chrétienne elle-même; il a trop l'air d'oublier que le symbole du christianisme est une croix, et que l'homme n'est pas tenu d'être un saint en cette vie, tandis qu'il est obligé d'être vertueux. La sainteté elle-même présuppose la vertu, et c'est la vertu qu'on doit recommander aux hommes. La sainteté ne leur manquera pas un jour des mains de la mort et de Dieu, si, vivants, ils n'ont pas manqué à la loi de la vertu. La sainteté est un idéal auquel on peut aspirer, la vertu est une loi qui nous est imposée et pour laquelle nul délai ne peut être ni demandé ni accordé.

Kant, vers la fin de ce chapitre, présente des considérations importantes sur cette maxime si fort à la mode dans le siècle dernier, qu'au lieu de prescrire le devoir, il faut en insinuer le goût au moyen d'ouvrages agréables. Il s'élève contre cette maxime, et aussi contre les éducations de sentiment qui substituent au principe du devoir celui du plaisir, et prétendent mener, par des sentiers semés de fleurs, à la pratique difficile de la vertu. C'est là, qu'on me permette de le dire, puisque Kant m'amène sur ce sujet, c'est là ce qui mettra éternellement l'éducation publique au-dessus de l'éducation privée. Il y a toujours dans l'éducation privée je ne sais quoi d'individuel, de capricieux, d'excessif en sévérité ou en complaisance. L'enfant se sent soumis à un régime arbitraire qui ne lui inspire point de respect. On essaie, comme on dit, de prendre les enfants par les sentiments, c'est-à-dire par ce qu'il y a de plus variable et de plus inconstant. Au contraire, il faut leur inculquer l'idée du devoir en les soumettant de bonne heure à des règles constantes. C'est là

ce qui se pratique dans l'éducation publique où tous sont sous l'empire d'une règle fixe et la même pour tous, qui ne fléchit ni devant la prière d'une mère, ni devant le crédit d'un père, et qui commande à la fois et aux maîtres et aux élèves. Kant entre à cet égard dans des considérations où il serait trop long de le suivre, mais que je recommande à tous ceux qui s'occupent de la plus belle de toutes les sciences, celle de l'éducation des hommes[1].

« O devoir, s'écrie Kant en finissant, « devoir, mot sublime qui n'offre l'idée de rien d'agréable ni de flatteur, et qui ne réveille que celle de soumission ! Malgré cela, tu n'es point terrible et menaçant ; tu n'as rien qui effraie et qui rebute l'âme. Pour émouvoir la volonté, tu n'as d'autre puissance que celle de déployer une loi, une loi simple, qui d'elle-même s'établit et s'interprète. Tu forces au respect jusqu'à la volonté rebelle dont tu ne parviens pas à te faire obéir. Les passions qui travaillent sourdement contre toi sont muettes et honteuses en ta présence. Quelle origine assez digne de toi t'assigner? Où trouver la racine de ta noble tige? Ce n'est pas dans les penchants sensuels que tu repousses avec fierté. Ce ne peut être que dans ce sanctuaire où l'homme se trouve élevé au-dessus du monde sensible, affranchi du mécanisme de la nature, et où réside sa personnalité, sa liberté, son indépendance[2] » etc. Ce passage, où le style de Kant se dépouille de ses formes scholastiques, prend

1. J'ai depuis bien souvent développé cette même pensée, par exemple dans le *Rapport sur l'instruction publique en Allemagne, et particulièrement en Prusse*, 3e édit., tome Ier, p. 81-82, et dans la *Défense de l'Université et de la philosophie*, 4e édit., p. 75.

2. Villers, *Philosophie de Kant*, p. 381.

du mouvement, de la chaleur, et s'élève à l'éloquence, est comme le résumé et la péroraison de la première partie de ce beau livre : il me reste à vous entretenir très-brièvement de la seconde.

XXVe LEÇON.

De la dialectique morale ou du souverain bien.

Dans les précédentes leçons, j'ai exposé les bases du système moral de Kant. Je dois, avant de passer outre, vous les rappeler en peu de mots.

L'homme est un être moral en tant qu'il a conscience d'une loi entièrement pure, à laquelle il est obligé d'obéir sans regard ni aux conséquences ni aux circonstances, quelles qu'elles soient.

Il est évident logiquement que si nous devons nous pouvons ; ainsi, nous sommes libres par cela seul que nous sommes soumis à une obligation. De plus, nous avons une aperception immédiate de notre liberté, et, quoi qu'en dise Kant, cette aperception immédiate emporte une certitude invincible. La liberté est tout ensemble un fait de conscience et une conséquence nécessaire de l'existence de la loi morale.

Les actions en elles-mêmes sont des faits qui n'ont aucun caractère moral. Il n'y a qu'un principe antérieur et supérieur qui puisse leur imprimer ce caractère et marquer entre elles des différences morales ; et ce principe ne peut être que la loi morale elle-même.

Des divers motifs de nos actions morales, un seul nous a paru parfaitement légitime, savoir, la considération immédiate de la loi pure du devoir. Quand la résolution intérieure se rapporte à d'autres motifs, l'acte peut être matériellement et légalement bon, mais non pas moralement; car c'est dans l'intention de l'agent, dans le motif de sa détermination, que réside toute la moralité de l'acte. Nul autre motif que la loi pure du devoir ne peut être reçu comme motif moral.

Cependant, c'est un fait que toute résolution vertueuse accomplie est suivie d'un sentiment distinct de tout autre, qui comprend, d'une part, un sentiment positif de peine, et de l'autre, un sentiment de plaisir négatif. Toute résolution vertueuse accomplie suppose le triomphe de la loi du devoir sur les passions, et toute répression des passions est pénible; de là un sentiment de peine positive, premier résultat de l'accomplissement du devoir; mais en même temps, nous nous sentons relevés dans la dignité de notre être moral, et nous en éprouvons un contentement sévère, un plaisir grave et négatif, sentiment spécial, analogue au sentiment du sublime qui naît en nous à la vue des grands effets de la nature et des arts. Ce sentiment, Kant le nomme l'approbation morale.

Le seul motif direct et légitime de la résolution vertueuse, c'est la conscience de la loi; mais il peut s'y joindre, comme motif secondaire et indirect, le désir de l'approbation morale.

Voilà la seule considération qu'il soit permis d'ajouter à celle de la loi pure du devoir; voilà la seule concession que Kant ait faite à la faiblesse de notre nature; et c'est une chose admirable de voir cet austère moraliste, après

avoir placé l'homme sous l'empire du devoir, ne lui accorder pour toute grâce que la seule approbation morale, et ne la lui accorder encore qu'à cette condition qu'il ne la prendra jamais pour le but de sa détermination!

Telle est la véritable psychologie morale. Il n'y a pas en nous d'autres faits moraux que ceux-ci : la loi du devoir, loi nécessaire et universelle, loi absolue et objective, qui impose immédiatement l'obligation; la liberté, c'est-à-dire la puissance d'accomplir cette obligation; enfin l'approbation morale, contentement pur, sentiment de plaisir négatif accompagné d'une douleur positive, et qui peut se joindre, dans la détermination, à la loi morale, qui est le seul motif immédiat.

C'est là le pur stoïcisme; système admirable et incomplet tout ensemble; mais ce qui lui manque n'altère en rien la vérité de ce qu'il contient. Le stoïcisme est une morale vraie dans tout ce qu'elle renferme; elle n'a besoin que d'être achevée.

Cette morale stoïque est contenue dans la première partie de la *Critique de la raison pratique*, intitulée *Analytique.* La seconde partie, appelée *Dialectique*, renferme les conséquences rationnelles et objectives qui découlent de la première. C'est l'aperçu général de ces conséquences, c'est un extrait de la dialectique morale de Kant que je veux vous présenter aujourd'hui.

Quand nous avons accompli la résolution vertueuse, quand nous avons obéi à la loi morale qui nous est imposée, ne reste-t-il aucun vœu au fond de notre cœur? Nous suffit-il d'avoir rempli le devoir, et n'y a-t-il rien en nous qui réclame encore? Ce contentement, décrit dans la précédente leçon, n'est qu'un plaisir négatif qui

ne suffit pas au cœur de l'homme : il lui faut autre chose, il lui faut le bonheur.

Ce besoin du bonheur comprend deux faits de nature différente et qu'il ne faut pas confondre. L'être sensible désire le bonheur; ce désir serait peu de chose s'il était seul; mais il est accompagné d'un jugement de la raison qui le sanctionne. En même temps que l'être sensible aspire au bonheur, l'être moral, l'être intellectuel juge qu'il l'a mérité quand il a accompli la loi, et il se révolterait si ce bonheur devait et pouvait lui manquer. En être digne et ne pas l'obtenir lui semblerait une contradiction aussi insupportable à sa raison qu'à son cœur.

Ainsi, par toutes les puissances de son être, l'homme tend au bonheur, au souverain bien. Mais qu'est-ce que le souverain bien? Ce mot est équivoque, il exige une explication.

Elle est vieille dans l'histoire de la philosophie la question du souverain bien. Elle a été agitée par Épicure, par Diogène, par Zénon, par Aristote, par Platon [1], et par le petit nombre de moralistes modernes qui ont marché sur leurs traces. Mais il s'est élevé sur cette question comme sur bien d'autres une prétention qui ne pouvait manquer d'égarer le génie lui-même, cette prétention, source inépuisable d'erreurs en morale comme en métaphysique, comme en politique, la prétention de trouver à tout problème une solution qui soit simple et forme une unité indivisible.

1. Pour Platon, avec la *République*, voyez surtout le *Philèbe*, et l'*Argument* placé en tête de ce dialogue, où nous comparons sur la question du souverain bien l'opinion de Platon et celle de Kant, tome II de notre traduction.

Si vous voulez que le souverain bien soit simple, à la question : Qu'est-ce que le souverain bien? il n'y a que deux réponses à faire : ou le souverain bien est le bonheur, ou il est la vertu. Si vous adoptez la première, vous êtes épicurien, si la seconde, vous êtes stoïcien.

Le souverain bien n'est pas seulement le bien suprême. Le bien suprême est simple ; c'est la vertu. Mais le souverain bien doit être complet, et pour l'être il faut qu'il comprenne le bonheur comme la vertu. En un mot, le souverain bien n'est autre chose que le bonheur avec la vertu et par la vertu.

Le souverain bien est composé de deux éléments distincts mais inséparables. Toutes les fois qu'on en admet un et qu'on rejette l'autre, on n'obtient qu'une morale systématique et incomplète.

Les stoïciens disent : Sois vertueux, tu seras heureux ; et les épicuriens : Sois heureux, c'est là le bien. Ces deux morales sont également exclusives ; le bonheur n'est pas le vrai bien, et la vertu ne contient pas toujours le bonheur.

Le souverain bien se compose de deux termes dans un de ces deux rapports l'un avec l'autre : ou le bonheur est le motif déterminant de la vertu ; ou la vertu par elle-même a la puissance de produire le bonheur.

La première solution doit être écartée ; il a été reconnu que la volonté humaine, quand elle est sous sa loi propre, n'embrasse pas la vertu comme une voie pour arriver au bonheur. Reste la seconde. Mais la vertu a-t-elle en elle-même une force capable de produire le bonheur? C'est une question de fait. Les faits répondent que souvent, et même la plupart du temps, grâce à Dieu, il

en est ainsi, mais qu'il n'en est pas toujours ainsi, et que notre sensibilité, qui est la région du bonheur, est soumise à un enchaînement de causes et de lois extérieures placées au-dessus du pouvoir de la vertu. Donc tant que cet enchaînement de causes extérieures subsistera tel qu'il est, la vertu et le bonheur ne seront point inséparables.

Nous avions deux solutions possibles du problème du souverain bien. Les voilà l'une et l'autre écartées. Cependant il faut tirer le souverain bien des données que nous venons d'exposer, ou en désespérer à jamais.

Il est faux d'une manière absolue que la vertu ne soit qu'un moyen pour arriver au bonheur. Au contraire, s'il n'est pas vrai en fait que la vertu donne le bonheur, il n'est pas faux qu'elle puisse et qu'elle doive le donner; le seul obstacle est l'influence des causes extérieures.

Il suffit donc d'ôter la causalité extérieure pour rendre à la vertu toute sa force et toute sa portée.

Vous voyez arriver l'autre vie et l'immortalité de l'âme.

L'immortalité de l'âme est une conséquence de la notion même du souverain bien; c'est la conception nécessaire d'une autre vie, où, libres enfin du joug de la causalité extérieure, nous pourrons voir se réaliser le souverain bien, l'harmonie qui doit exister entre la vertu et le bonheur.

Mais, pour que nous puissions arriver à ce nouveau mode d'existence, il faut que nous soyons délivrés de la causalité extérieure; or cette délivrance ne peut être un acte de notre puissance; car la causalité extérieure est plus forte que nous. L'immortalité de l'âme est donc, pour parler comme Kant, un postulat qui en appelle et en

exige un autre. Pour que nous puissions prendre l'essor vers ces régions inconnues que la raison nous révèle, il faut qu'une cause, plus puissante que l'ensemble de toutes les causes sensibles, nous y transporte. Cette cause toute-puissante sera la dispensatrice du souverain bien ; il faudra qu'elle soit juge du mérite et du démérite pour accorder le bonheur à qui l'aura mérité ; elle sera donc infiniment juste ; elle sera sainte comme elle est toute-puissante.

C'est de cette façon que Kant nous mène à Dieu. Dieu avec ses attributs est un postulat exigé par celui de l'immortalité de l'âme, qui lui-même est exigé par la notion du souverain bien, laquelle suppose à son tour la notion pure du devoir.

Ainsi la religion comme la morale sort de la loi du devoir. La loi du devoir, qui contient dans son sein la liberté, renferme aussi le souverain bien, Dieu et l'autre vie. Tout est compris dans la loi morale ; elle est à la fois le principe et la conclusion de la *Critique de la raison pratique*.

La morale conduit à la religion, et elle est agrandie à son tour et éclairée par la religion.

La religion n'est pas le fondement, mais elle est le couronnement nécessaire de la morale.

Si nous n'avions pas la certitude de l'existence de Dieu, quel état déplorable serait le nôtre ! Obligés d'accomplir le devoir au risque d'être malheureux, ne pouvant trouver le bonheur et y tendant incessamment, sentant qu'il est fait pour nous et nous pour lui, jugeant que nous en sommes dignes et ne pouvant l'obtenir, quel serait notre désespoir ! Que serions-nous alors, sinon des êtres infortunés, créés sans rai-

son, appelés à vivre quelques jours sous l'empire, ici d'une loi sublime mais bien dure à tous nos instincts, là d'une inexorable fatalité, avec le néant pour tout avenir? Mais nous sommes sûrs de l'existence de Dieu et d'une autre vie ; nous en sommes sûrs, car ce n'est pas seulement un désir vague et confus de bonheur qui nous inspire cette idée, c'est un jugement de la raison qui nous imprime cette conviction. Nous n'aspirons pas seulement au souverain bien, en tant qu'êtres sensibles, mais nous jugeons nécessairement, en tant qu'êtres intelligents, que nous sommes faits pour y parvenir.

Encore quelques considérations sur Dieu et sur l'immortalité de l'âme. Rappelez-vous la loi du mérite et du démérite, ce jugement absolu par lequel nous prononçons que l'agent vertueux a mérité le bonheur : il suit de ce jugement que le bonheur pour l'intelligence et pour un être moral est le prix de la vertu.

Ainsi le bonheur parfait réclame une vertu parfaite. Or, nous voulons un bonheur parfait; car il répugne à l'être intelligent de se juger capable de tout le bonheur possible et de ne pas l'obtenir. Si donc nous aspirons à un bonheur parfait, nous devons aussi aspirer à une vertu parfaite.

Mais qu'est-ce que l'état de vertu parfaite? C'est un état où nous accomplirions le devoir sans peine et comme une simple fonction de l'existence. Mais cet état ne serait pas un état de vertu; car la vertu suppose un combat. La vertu devenue parfaite cesse d'être, elle s'anéantit par sa propre perfection, elle se transforme dans la sainteté. Mais la sainteté n'est pas faite pour nous. Nous ne connaissons que l'état de vertu, état pénible, s'il est impo-

sant et auguste, et toujours accompagné d'un sentiment de peine positive mêlée de plaisir négatif. Voilà le sens de ces expressions chrétiennes : Nous sommes toujours ici-bas sous l'empire du péché. En effet, nous nous sentons sans cesse entraînés à suivre la passion aux dépens de la raison ; et quand nous résistons, cette résistance est douloureuse, la victoire nous coûte, car c'est de nous, c'est de notre propre cœur que nous triomphons. Encore la victoire n'est-elle que passagère et le danger sans cesse renaissant. Condamnés à combattre toujours, nous ne nous soutenons qu'à force de vigilance et de courage. Nos passions sont trop impérieuses et trop profondément enracinées, pour que nous puissions jamais nous en dégager entièrement. Notre vertu, vue de près et à la lumière inexorable de la conscience, est toujours remplie de misères.

Ainsi la sainteté n'est pas plus accessible à l'homme dans cette vie que le bonheur parfait ; et cependant, comme nous aspirons à un état de parfaite béatitude, qui ne peut exister sans un état de vertu parfaite, nous concevons nécessairement un autre monde où la perfection de la vertu, impossible dans celui-ci, se réalisera et nous permettra la jouissance du bonheur parfait.

Nous devons donc aspirer à la sainteté par le désir et l'espérance ; mais notre objet immédiat ici-bas, c'est la vertu : là seulement réside l'obligation ; elle n'est point ailleurs.

Une morale qui remonte à une haute antiquité, et qui ne s'est jamais perdue sur la terre, nous propose l'idéal de la sainteté. Cette doctrine, d'origine orientale, s'est reproduite à toutes les époques où l'humanité,

lasse de l'action et mécontente de ses résultats, se détache de ce monde et soupire après une autre existence. Alors toutes les âmes se réfugient dans le mysticisme.

L'erreur du mysticisme est d'anticiper sur les droits de la mort et de supprimer la vraie tâche de la vie humaine : il tend à écarter le devoir, la loi, une règle impérieuse, pour y substituer des aspirations et des extases.

Le mysticisme est l'extrême opposé du stoïcisme[1]. Les mystiques nous supposent capables d'accomplir le bien sans effort et par pur amour ; les stoïciens nous supposent capables d'accomplir le bien dans toute son étendue et sans aucun regard vers le bonheur.

Ces deux morales sont vraies en elles-mêmes ; leur tort est d'être exclusives. Le mysticisme repose sur un sentiment très-réel, le besoin d'une perfection et d'une paix infinie, le stoïcisme sur un principe qui n'est pas moins certain, l'obligation de la vertu ; mais le stoïcisme se trompe en ce qu'il rejette le sentiment en admettant l'obligation, et le mysticisme en ce qu'il détruit l'obligation et l'absorbe dans le sentiment [2].

1. Sur le mysticisme en général, voyez plus bas, p. 375, le fragment intitulé : *Religion, mysticisme, stoïcisme*, les leçons IXe et X^e du t. II de cette 1re série, cours de 1818 ; et sur le stoïcisme, sur ses mérites et ses défauts, voyez la leçon VIIIe du t. II de la 2e série.

2. La distinction du sentiment d'avec le jugement qui nous révèle l'idée du bien et fonde l'obligation, cette distinction, souvent développée dans ces leçons, XVIIIe et XXIIe, p. 533, XXIVe, p. 547, se trouve déjà dans Reid et surtout dans M. Dugald Stewart, comme nous l'avons fait voir dans notre longue analyse des *Esquisses de philosophie morale*, et rappelé plus haut, p. 523. M. Royer-Collard, en la reproduisant, l'a gravée en une page admirable. Œuvres de Reid, t. III, p. 410-411. « La perception des qualités morales des actions humaines est accompagnée d'une émotion de l'âme que nous appelons *sentiment*. Le sentiment est un secours de la nature qui nous invite au bien par l'attrait des plus nobles jouissances dont le cœur de l'homme soit capable, et qui nous détourne du mal par

Au milieu de ces deux morales, l'une qui fait disparaître le travail de la vertu, l'autre qui s'y attache sans rien chercher au delà, s'offre à nous la morale chrétienne, unissant à la loi du devoir qui oblige la loi de l'amour qui élève et qui console. C'est énerver le christianisme que de le réduire au mysticisme avec Fénelon ; et c'est un tort aussi de le renfermer, avec Kant, dans un stoïcisme sublime, sous prétexte de le préserver des rêveries du mysticisme. Il faut maintenir le précepte stoïque qui pose l'absolue obligation ; mais ce précepte ne rend point compte de l'homme tout entier : il y a une aspiration secrète de l'âme à la sainteté et au bonheur qu'il faut garder aussi en la contenant, si l'on ne veut pas mutiler la nature humaine.

La morale stoïque ne souffre aucun sentiment passionné ; elle ne transige avec aucune faiblesse ; elle met sur la même ligne le parricide et le plus léger mensonge ; avec elle on n'est pas vertueux si, comme Caton, on n'est pas toujours

le mépris, l'aversion, l'horreur qu'il nous inspire. C'est un fait qu'à la contemplation d'une belle action ou d'un noble caractère, en même temps que nous percevons ces qualités de l'action ou du caractère, perception qui est un jugement, nous éprouvons pour la personne un amour mêlé de respect et quelquefois une admiration pleine d'attendrissement. Une mauvaise action, un caractère lâche et perfide excitent une perception et un sentiment contraire. L'approbation intérieure de la conscience et le remords sont les sentiments atachés à la perception des qualités morales de nos propres actions.... Je n'affaiblis point la part du sentiment ; cependant il n'est pas plus vrai que la morale soit toute dans le sentiment qu'il n'est vrai que la perception soit dans la sensation ; et si on le soutient, on anéantit les distinctions morales..... Que la morale soit toute dans le sentiment, rien n'est bien, rien n'est mal en soi ; le bien et le mal sont relatifs ; les qualités des actions humaines..... sont précisément telles que chacun les sent. Changez le sentiment, vous changez tout : la même action est à la fois bonne, indifférente et mauvaise, selon l'affection du spectateur. Faites taire le sentiment, les actions ne sont que des phénomènes physiques ; l'obligation se résout dans les penchants, la vertu dans le plaisir, l'honnête dans l'utile. C'est la morale d'Épicure : *Dii meliora piis!*»

disposé à se déchirer les entrailles. Assurément cette morale est haute, et vous l'admireriez encore davantage si je vous montrais tout le bien qu'elle a fait sur la terre, surtout, comme l'a remarqué Montesquieu, pendant les premiers siècles de l'empire romain, quand un honteux despotisme pesait sur les âmes. C'est elle qui a donné au monde cette incomparable minorité du sénat romain, les Senécion, les Helvidius et les Thraséas. Pour soutenir l'âme humaine sous un Tibère et sous un Néron, dans l'absence du christianisme, il lui fallait le ressort énergique et extrême du stoïcisme.

Le christianisme ne détruit pas, il laisse en réserve, il entretient même au fond des âmes l'idéal de la sainteté; mais l'obligation directe qu'il impose, c'est la vertu seule. La liberté nous a été donnée et nous suffit pour accomplir la loi en un certain degré. Mais la sainteté est au-dessus de nos forces : il faut que Dieu se joigne à nous, qu'il nous aide et nous délivre de cette causalité extérieure que nos forces bornées combattent vainement sans pouvoir jamais la vaincre. Une fois cet obstacle écarté, c'est dans le royaume de Dieu que nous trouvons la saiuteté à la place de la vertu, et dans la sainteté la suprême béatitude.

La vertu est notre vraie destinée en ce monde; nous ne pouvons même aller à la sainteté par une autre route. Si le type immortel proposé à notre imitation, si le Verbe fait chair a montré ici-bas une sainteté toute divine, c'est à un secours surnaturel qu'il l'a dû, et encore il a traversé les combats pénibles de la vertu; il a passé par la tentation; il a lutté, il a gémi, il a pleuré.

Le christianisme, en s'ajoutant au stoïcisme, l'a achevé. Il n'a point séparé la religion de la morale, comme l'ont

fait les mystiques, ni la morale de la religion, comme l'avaient fait les stoïciens. La morale et la religion sont deux choses distinctes; mais il est dangereux, je dis plus, il est faux de les séparer. Ces deux ordres de faits sont à la fois différents et inséparables; et rien ne prouve mieux à quel point le christianisme a connu l'homme que le lien intime et permanent qu'il établit entre la morale et la religion pour embrasser et saisir l'âme par tous ses grands côtés, et ne la laisser hors de ses prises par aucun endroit.

Le Dieu que la morale nous révèle, nous apparaît comme le père de la justice et la source du bonheur. Considérer Dieu abstractivement de la morale, c'est briser les liens sacrés qui l'unissent à nous; c'est ne laisser entre lui et nous que le rapport général, indéterminé, presque indifférent de cause à effet. Notre Dieu n'est pas seulement l'auteur de notre être; il est encore le suprême fondement de notre moralité, le témoin de nos efforts, le garant de nos espérances. De là les deux sentiments, qui s'élèvent naturellement en nous et composent le culte intérieur, l'adoration et l'amour, l'adoratiou envers le saint des saints, le père de toute justice, celui dont nous portons en nous-mêmes une imparfaite image; l'amour envers la source de tout bonheur, le rémunérateur de toute vertu, le dispensateur de toute grâce [1].

Si je voulais vous expliquer brièvement toute l'existence humaine, je vous dirais qu'elle est renfermée dans ces deux grands mots : devoir et espérance.

1. Voyez sur l'adoration et le culte intérieur le t. II, 5e partie, leç. XXIIIe.

FRAGMENTS

RELATIFS

AUX LEÇONS PRÉCÉDENTES[1].

DU LANGAGE.

L'école de Condillac et une fausse théologie[2], qui croit ramener l'homme à Dieu en l'avilissant, se réunissent pour soutenir que l'homme est de sa nature si impuissant qu'il ne pense qu'à l'aide des signes. Mais il est aisé de les convaincre toutes deux d'une pétition de principe.

L'institution des signes et du langage repose essentiellement sur la puissance de l'esprit humain sans laquelle l'institution serait stérile et n'aurait même jamais été.

Toute institution présuppose une puissance qui la fait être; puis l'institution, réagissant sur la puissance même qui l'institue, la développe, l'étend, de sorte que celle-ci lui doit ses progrès et paraît en dépendre. Mais comme c'est elle qui a créé l'institution qui la fortifie, il est vrai de dire que c'est à elle-même qu'elle doit réellement tous ses progrès.

Il est absurde de dire que l'homme ne pense qu'au

1. Ces fragments, qui appartiennent à des leçons de 1816 et 1817, ont paru d'abord dans les *Fragments philosophiques*.

2. Sur cette théorie de M. de Bonald, voyez plus haut, p. 157, et t. II, 3e part., leç. XXIIIe.

moyen de signes, si l'on n'ajoute qu'il n'a des signes que parce qu'il pense. Les signes ne créent point nos facultés; c'est au contraire notre activité volontaire et libre qui les crée; c'est donc de cette volonté productrice qu'il faut nous relever, non des signes qui n'en sont que les produits.

Pourquoi l'animal ne pense-t-il pas? parce qu'il n'a pas de signes, dit-on; mais je demande pourquoi il n'a pas de signes. C'est parce qu'il ne pense pas; et il ne pense pas, parce qu'il ne veut pas; n'ayant pas d'intention propre, il ne conçoit pas ce que c'est qu'une intention, et il ne peut donc attacher une intention, c'est-à-dire un sens à un son ou à un mouvement matériel.

L'homme est une force libre : là est le titre de sa dignité, l'origine ou du moins la condition de toutes ses connaissances. Il y a de l'action dans toute connaissance, et toute action vraie est essentiellement libre; le reste n'est point de l'action, mais du mouvement. Notre vraie puissance est notre volonté. Si l'homme ne voulait pas, il ne pourrait rien, il ne pourrait que ce que peut l'animal, c'est-à-dire que la nature, à l'aide de circonstances extérieures et de ressorts internes, déterminerait en lui des impressions et des mouvements purement organiques. Parmi ces mouvements, il faut compter le langage primitif, tout signe involontaire et irréfléchi. Quand ces signes irréfléchis et involontaires seraient aussi riches qu'ils le sont peu; quand l'imagination systématique leur prêterait les caractères dont ils sont absolument dépourvus, si parfaits qu'on les suppose, considérés en eux-mêmes, ils ne pourraient jamais servir de moyen de rappel ou de communication à la pensée; ils ne seraient même jamais des signes si l'homme

n'avait quelque pensé
tôt s'il n'avait le pou
apercevoir ; car tout
et nul. Or, la cond
est un exercice que
Où manquerait l'a
tion, et il n'y aura
nous pousserait de
ne sachant rien parc
pas parce qu'il n'au
rait jamais ni que le
que lui, a exécuté
moins qu'il a voul
prime un sentimer
sance de la parole
qui produit les mira
et dans l'éclat desquel
origine. Car, ôtez la vol
puissance mystérieuse du signe
tenez la volonté et l'intelligence qui
sonne; laissez-lui apercevoir ces cris, ces gestes, qu
qu'ils lui sont étrangers, sont insignifiants en eux-mêmes; elle les aperçoit; bientôt elle va les répéter librement par la vertu qui est en elle, et par là se les approprier, les rendre significatifs pour elle, qui les comprend parce qu'elle les produit, qui les produit puisqu'elle les répète librement; car toute répétition volontaire est une véritable production. Voilà les signes inventés; la même personne intelligente et libre qui les invente n'a plus qu'à les perfectionner, à les modifier, à les varier, à les unir, à en faire à la longue, pour la pensée, ces moyens

›u même de production
s, puisqu'ils sont dépo-
ute la puissance de l'in-
ıt ils sont à la fois les
·s, la parole, ne sont
'que ce que la volonté
en beaucoup d'autres
›ut célébrer les effets,
méconnue, ou repous-
·ne nous combattons ne
'homme par la parole;
qu'une machine dont
le langage, qui vient
: là un véritable sui-

DE LA LOI MORALE

ET DE LA LIBERTÉ.

La loi morale ne peut commander qu'à une volonté libre. Le monde moral est celui de la liberté. Là où il a libre détermination, acte voulu et délibéré, là est monde spirituel. Or nous ne vivons, nous ne subsist. que par des actes continuels de volonté et de libert monde spirituel est donc déjà pour nous sur cette te Nous vivons en quelque sorte sur les confins de deu pires séparés dont nous formons la mystérieuse ré Pour pénétrer dans le ciel, il n'est pas besoin de p les ombres du tombeau; le ciel est déjà dans le cœu l'homme libre, *et cœlum et virtus*, dit Lucain. Je suis citoyen du royaume invisible des intelligences actives et libres. Mais quelle est la détermination de ma volonté qui éclaire à mes yeux ce monde invisible? Demandez-le à la conscience. Examinez-vous quand vous faites votre devoir, et le ciel vous apparaîtra au fond de votre cœur. Ce n'est pas par des raisonnements qu'on acquiert la conviction du monde spirituel : c'est par un acte libre de vertu, qui est toujours suivi d'un acte de foi à la beauté morale, et d'une vue intérieure de Dieu et du ciel.

Le monde sensible agit sur moi, et l'impression que je reçois est pour moi une occasion de vouloir. Ma volonté détermine à son tour un changement dans le monde sensible. C'est là l'ordinaire de la vie humaine, où le vouloir ne se manifeste qu'à la suite de mouvements sensibles et

par des mouvements sensibles. Faites plus : contenez votre vouloir en lui-même, qu'il agisse sans se manifester au dehors, que ses libres déterminations ne sortent pas du sanctuaire intérieur; et votre vie est toute spirituelle, vous êtes parvenu à la source de la véritable activité; vous avez une vue intérieure de la vie divine qui se révèle dans la vôtre. On peut parler de liberté et de spiritualité : mais on ne combine que des mots lorsqu'on ne s'est point affranchi soi-même. On n'obtient, dit le christianisme, le sens de la vie éternelle qu'en renonçant au monde et à ses fins. Alors la foi en l'Éternel entre dans l'âme. Enfin, selon les images de la doctrine chrétienne, il faut mourir et être enfanté de nouveau pour entrer dans le royaume des cieux.

La philosophie n'est que la vue de l'âme généralisée. Si la volonté est attachée au monde sensible, comment peut-on croire à l'esprit et à une autre vie? On traite l'immortalité de fable, ou on y croit par préjugé. Réformer la vie pour réformer la philosophie. Les lumières de l'entendement ne seraient que ténèbres sans la lumière de la vertu. Oh! si l'âme du dernier des Brutus, si l'âme de saint Louis s'étaient racontées elles-mêmes, quelle belle psychologie morale nous aurions!

La volonté infinie et éternelle se révèle à nous dans la conscience morale, dans ce commandement suprême : *Veux le bien;* et la volonté humaine individuelle se mêle à la volonté infinie en obéissant librement à sa voix. Là est le grand mystère de l'éternité se découvrant à l'humanité, et de l'humanité se revêtant librement de l'éternité. L'homme est tout entier dans ce mystère : donc la morale est la source de toute vérité, et la vraie lumière

réside dans les profondeurs de l'activité volontaire et libre.

Voici un fait de conscience incontestable, et en même temps simple et indécomposable :

« Fais le bien, sans égard aux conséquences ; c'est-à-« dire, veux le bien. »

Puisque ce commandement n'a pas d'objet terrestre, visible, matériel, applicable aux besoins de cette vie et de ce monde sensible, il suit que : ou il n'a pas de f de but, ou il a une fin, un but invisible, et qu'i! un monde différent du nôtre, où les mouvements qui résultent des volitions sont comptés pour rie les volitions elles-mêmes sont tout.

S'il n'y a pas un monde invisible, où toutes nos bonnes volontés nous sont comptées, quel est donc sur la terre le but de la vertu ?

1° Sert-elle au mécanisme de l'univers ?

2° A-t-elle pour fin la civilisation du globe ?

3° L'amélioration de la destinée humaine sous le rapport des commodités matérielles et physiques ?

4° La paix du monde ?

5° Le plus grand développement moral du genre humain, d'où sortirait sa plus grande perfection en général, avec son plus grand bonheur ?

Pour tout cela il n'était pas besoin de vertu. Dieu n'avait qu'à construire des machines sans liberté ; il aurait eu un aussi beau spectacle, s'il ne voulait que le spectacle du bonheur. Mais, dira-t-on, il le voulait produit par nous-mêmes. Il ne l'aura jamais ; le bonheur universel sur la terre est une chimère. Ensuite Dieu, pour arriver à ce but, pouvait se dispenser de nous donner la loi mo-

rale et la conscience ; il suffisait de l'égoïsme. Remarquez que dans le monde sensible peu importe pourquoi un fait a lieu, pourvu qu'il ait lieu. Donnez plus de lumière à mon égoïsme, ou augmentez la force de ma sympathie naturelle, je ferai autant ou plus de bien aux autres que par le seul sentiment du devoir.

Il faudrait avoir toujours présentes à l'esprit les maximes suivantes :

1° Les conséquences d'une action, quelles qu'elles ... la rendent ni bonne ni mauvaise moralement : ... est tout. A parler rigoureusement, il n'y a ... tion morale, il n'y a que des intentions morales.

2° Pour qu'une intention soit bonne moralement, il faut qu'elle ne soit pas intéressée.

3° Sont regardées comme intéressées toutes intentions où il y a un retour personnel. Ainsi, faire une chose pour avoir des honneurs, de la gloire, des applaudissements, des plaisirs, soit sensuels, soit intellectuels, des plaisirs externes ou internes, pour entendre dire que l'on est généreux ou pour pouvoir se le dire à soi-même, pour avoir des récompenses sur la terre ou même dans le ciel, tout cela est également en dehors de la morale.

4° Sont regardées comme moralement indifférentes les actions, même les plus utiles, qui viennent de l'impulsion de l'organisation.

5° Est regardé seulement comme être vertueux celui qui, après avoir pesé une action et l'avoir trouvée juste, la fait uniquement parce qu'il croit qu'il faut la faire, et par cette seule raison qu'elle est juste [1].

1. Plus haut, Cours de 1817, leç. xviiie et leç. xxiie.

DE L'INDUCTION ET DE L'INFINI.

L'induction a besoin d'une base dans un état à peu près semblable. Jamais nous ne concevrions des causes volontaires extérieures, si une cause volontaire interne ne nous était donnée. Sur cette terre nous ne pourrions nous élever à l'idée d'une autre vie toute spirituelle, si nous n'en trouvions déjà une image dans cette vie intérieure de la volonté, dans ce monde des déterminations libres et des intentions vertueuses, où ne pénètre rien de sensuel et de terrestre. Otez cette donnée humaine, la vie divine n'est pas seulement incompréhensible, mais inconcevable; l'induction n'y porte pas, et jamais l'homme n'en eût eu l'idée. Descartes disait : Donnez-moi la matière et le mouvement, et je vais créer le monde. Je dirais volontiers : Donnez-moi la conscience et l'induction, je vais créer les connaissances premières et les connaissances ultérieures, le subjectif et l'objectif, l'aperception et la croyance. La vie future est crue dans la vie vertueuse aperçue par la conscience.

Il y a deux mémoires : l'une fille de la sensation, l'autre de la volonté. Condillac ne considère, dans la mémoire, que le retour accidentel de la même image; mais il ne parle point de la force volontaire de se rappeler. La mémoire passive est à la mémoire volontaire ce que la vue est au tact.

On demande si nous débutons par la sensation ou par la pensée. Par toutes les deux. Nous ne trouvons pas d'a-

bord le dehors tout seul, ce qui impliquerait contradiction : un non-moi sans moi, comme spectateur au moins, est absurde. Nous ne trouvons pas non plus le moi tout seul; mais nous le trouvons déjà lié à quelque chose d'étranger, qui le limite et en même temps le détermine. Nous n'allons pas de la circonférence au centre, ni du centre à la circonférence : le cercle nous est donné tout entier en nous-mêmes.

L'expérience et les sens enseignent le matérialisme; ce monde ne parle que de mort et de destruction : l'âme seule parle d'immortalité.

La possibilité de la notion d'infini et d'éternel tient à la nature éternelle et infinie de l'âme.

Toutes nos notions négatives sont postérieures et logiques. Nos premières notions sont affirmatives et absolues. Le oui avant le non.

La notion du temps serait contradictoire avec elle-même si on la supposait dérivée de l'idée de succession[1]. Toute succession est une durée limitée, et le temps n'a point de limite. Une somme d'instants, si considérable qu'elle puisse être, n'est pas plus l'éternité, que la somme la plus considérable de zéros n'est un nombre. La succession mesure le temps, elle ne le constitue pas.

Le passé et l'avenir sont deux rapports dans l'éternité, qui est un présent continuel.

1. Plus haut, Cours de 1816, leç. xxve, *de la Notion de la durée*, p. 201.

RELIGION, MYSTICISME, STOICISME [1].

La vie n'est autre chose que la conscience du moi dans son rapport avec le non-moi ou la nature extérieure. Le non-moi est l'indéfini, c'est-à-dire le non-moi multiplié par lui-même; le moi est l'individuel, c'est-à-dire le fini redoublé en lui-même. Le moi a beau s'étendre dans le non-moi, lui résister, même le vaincre, il ne sort pas des limites du fini : les scènes plus ou moins intéressantes de la vie ne dépassent point le théâtre étroit du monde visible.

Le visible c'est le fini, l'invisible c'est l'infini. Nous saisissons le visible par la conscience et par les sens; l'invisible, qui se dérobe éternellement à toute prise immédiate, se révèle à l'humanité par la raison.

La raison est la faculté non d'apercevoir, mais de concevoir l'infini.

Par quoi l'infini se révèle-t-il à la raison? par son idée.

Et quelles sont les formes sous lesquelles l'idée de l'infini se présente à la raison humaine?

Les formes du vrai, du bien, du beau. Le vrai, le bien, le beau, voilà les trois intermédiaires entre l'homme et l'infini.

Que l'homme par lui-même ne puisse atteindre jusqu'à l'infini, que la portée de sa conscience et de sa sensibilité

1. Plus haut, Cours de 1817, leç. XXVe, p. 561, et tom. II, leç. IX et X^e, *du Mysticisme*.

expire sur les bornes du variable et du fini, c'est ce dont on ne peut douter. De là la nécessité d'un terme moyen entre Dieu et l'homme; de là encore cette nécessité que ce soit Dieu qui se manifeste à l'homme, l'homme étant dans une impuissance absolue de créer lui-même l'échelle qui doit l'élever jusqu'à Dieu ; de là la nécessité d'une révélation. Cette révélation commence avec la vie dans l'individu comme dans l'espèce ; le médiateur est donné à tous les hommes : c'est la lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde.

En d'autres termes, la raison est contemporaine de la conscience et de la sensibilité ; elle agit avec elle et en même temps qu'elle ; seulement ses objets sont différents. Les objets de la conscience et de la sensibilité sont l'homme et la nature, les deux réalités finies, contingentes, variables, qui, dans leurs comparaisons, leurs abstractions, leurs généralisations, leurs développements les plus reculés, ne peuvent donner à l'homme que des connaissances contingentes et finies. Or, c'est un fait, et un fait incontestable, que l'homme possède d'autres connaissances que celles-là, des connaissances qu'il est impossible de ramener aux précédentes : par exemple, les mathématiques, dont les principes ne dérivent ni de l'expérience extérieure, ni de l'expérience intérieure ; les lois de la physique mathématique qui reposent sur le calcul, non sur l'expérience ; les lois morales qui s'appliquent aux actes humains, et qui ne s'en déduisent pas ; certaines vérités politiques qui sont la règle des sociétés, lesquelles ne font pas ces règles mais doivent les suivre ; enfin les lois du goût qui jugent les ouvrages de la nature et de l'homme, et qui par conséquent viennent d'une



autre source; toutes ces vérités, qui sont marquées d'un caractère universel et nécessaire, ne tombent ni sous la conscience ni sous les sens : elles sont l'objet spécial de la raison. On ne peut les rapporter ni à l'homme ni à la nature, ni l'homme ni la nature ne pouvant avoir rien d'absolu. Élevez-vous, dit Platon, de cette scène de la vie et de la nature qui change continuellement, à ce qui ne change point, aux vérités absolues, aux idées. Arrivée là, la raison ne s'y arrête pas; elle reconnaît que la vérité est la manifestation de quelque chose, la manifestation d'un être à qui elle se rapporte comme à sa substance, la vérité absolue devant avoir aussi sa cause et sa substance comme tout le reste. La vérité absolue conduit donc à la substance absolue, à Dieu qui, profondément invisible en son essence, se manifeste ou se révèle à nous par la vérité, rapport sacré qui unit l'homme à Dieu. Telle est la théorie platonicienne et chrétienne[1].

J'appelle cet ensemble d'idées système religieux rationnel : rationnel, parce qu'il a la raison pour point de départ; religieux, parce qu'il aboutit à l'infini et à l'éternel.

Puisque Dieu se révèle à nous par la vérité, la vérité est de Dieu; elle est déjà Dieu. La raison tente-t-elle d'écarter la vérité et d'atteindre immédiatement à sa substance, de voir l'infini face à face? elle se confond et s'abîme dans le mysticisme. Le mysticisme consiste à substituer l'illumination directe à la révélation indirecte, l'extase à la raison, l'éblouissement à la philosophie[2]. Je ne dis pas qu'il n'y a

1. T. II, 1re part., leç. VIII, *Dieu, principe des vérités nécessaires.*
2. T. II, *du Mysticisme.*

point d'autre mysticisme que celui-là ; mais tous les genres de mysticisme se rattachent à l'illumination directe. Le mysticisme et le rationalisme sont toujours en présence, et selon que l'un ou l'autre l'emporte, la religion est raisonnable ou absurde. D'un autre côté, vous arrêtez-vous à la vérité, et ne la rapportez-vous point à son principe? Vous ne possédez pas la vérité tout entière ; et de peur de vous égarer, vous restez à moitié chemin dans les régions intellectuelles.

Non-seulement l'infini ne se révèle à nous que par son idée, par la vérité, mais encore elle ne se révèle à nous que dans le fini ; elle se révèle à l'homme dans l'homme et dans la nature ; elle ne détruit pas le monde réel, elle l'éclaire ; elle ne nous transporte pas du fini dans l'infini, ce qui est impossible, mais elle nous impose la loi de chercher dans le fini et d'y représenter l'infini autant qu'il est en nous, en adorant le beau, en pratiquant le bien, en cherchant le vrai : de sorte que quiconque adore le beau, pratique le bien, cherche le vrai, est déjà religieux ; car c'est à Dieu qu'il obéit sans le savoir, quand même il n'apercevrait pas que le beau, le vrai et le bien, ont un principe substantiel au delà des limites de ce monde.

Or, comme l'esprit de l'homme n'est pas toujours assez élevé pour aller du vrai, du bien et du beau à la conception de leur éternel auteur, souvent aussi il n'est point assez étendu pour embrasser le vrai, le bien et le beau dans leur harmonie. Le beau, qui participe de la raison et du sentiment, tient par le sentiment à la sensibilité[1],

1. T. II, 2e part., *du Beau*.

variable dans les différents individus : tous les individus ne sont donc pas capables d'adorer et d'exprimer le beau ; celui donc qui recherche la vérité et se soumet aux austérités de la vertu adore suffisamment la beauté dans le vrai et dans le bien ; l'homme vertueux et éclairé est un artiste à sa manière, et représente en sa noble vie et dans l'élévation de sa pensée la partie la plus admirable du beau. Tout le monde n'est pas non plus capable d'être philosophe et de poursuivre sans cesse la vérité, quoique tout le monde soit obligé de la chercher dans sa sphère et selon la mesure de ses forces. Il n'y a donc que le bien qui soit par lui-même obligatoire, également obligatoire pour tous, et dont nul, sous quelque prétexte que ce soit, ne peut être dispensé. Ce dernier point de vue, dans sa grandeur un peu étroite, est le point de vue stoïque. C'est l'extrémité opposée au mysticisme.

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Que toutes les écoles philosophiques peuvent se ramener à celles de Platon et d'Aristote.

On peut résoudre le problème du principe des connaissances humaines par la raison ou par l'expérience. De là deux écoles rivales que représentent excellemment sur la scène de l'histoire Platon et Aristote. Platon est tout entier dans la théorie des idées; il s'élève sans cesse à l'idéal en toute chose. Ce qui passe ne lui est de rien : il emporte les faits sur les hauteurs des théories. Observateur exact, Aristote induit scrupuleusement ses principes de faits qu'il constate; et même quand il généralise, il marche toujours *à posteriori*[1]. L'académie et le lycée contiennent toutes les autres écoles; elles ont partagé l'antiquité et le moyen âge, et leurs doctrines, diversement accueillies selon les siècles, les lieux, le génie religieux des différents philosophes, composent l'histoire entière de la philosophie. Peut-on faire un plus grand éloge de ces deux hommes que de pouvoir dire avec vérité que, pendant deux mille ans, l'esprit de leurs semblables a marché sur leurs traces, et n'a guère eu d'autre honneur que celui d'entrer plus ou moins profondément dans leur pensée? L'éloge est immense, mais il est incontestable pour qui s'est un peu engagé dans le labyrinthe de la philosophie du moyen âge. Platon est un père de

1. 2e série, tom. II, leç. VIIe, sur Platon et sur Aristote.

l'Église; il règne longtemps à Alexandrie et à Constantinople. Aristote reparaît et refleurit sous les Arabes, et donne naissance à la scholastique. On n'étudiait alors que la logique, et la logique du temps n'était guère que l'art de disputer sans s'entendre. Les grandes discussions avaient cessé, et, dans ce silence du génie sur les hauts intérêts de la science, on n'entendait que le bruit sourd et confus de la dialectique péripatéticienne, dégradée par toutes les petites inventions du bel esprit arabesque et de la subtilité monastique[1]. Cependant la question fondamentale reparaît, avec les deux doctrines rivales, dans la célèbre querelle des *réalistes* et des *nominalistes*. Au renouvellement des sciences, quand l'antiquité fut mieux étudiée, Platon et Aristote partagèrent encore les esprits. Aristote est expliqué par George de Trapezonte; Platon a pour lui Bessarion, et d'autres noms célèbres. Tel était l'état de la philosophie quand Bacon et Descartes parurent.

Enfin voici deux hommes de génie depuis Platon et Aristote; l'espace intermédiaire est rempli par des beaux esprits ou par des moines. Si on me demandait quelle est la philosophie de Bacon, je me tairais par respect pour ce grand homme, ou je dirais qu'il n'en a point eu. Son but n'était pas de faire adopter tel ou tel système, mais la méthode générale qui peut conduire à la vérité. Un orateur philosophe a comparé Bacon à une de ces statues qui, placées sur les grandes routes, enseignent par où il faut marcher, mais qui restent immobiles; et Bacon dit lui-même : « Je ne me propose pas d'éclairer tel ou tel endroit du temple; je veux allumer un grand flambeau

1. Voyez tom. II, p. 5, note 1.

qui illumine tout l'édifice. » On ne peut donc pas dire l'école de Bacon, parce que Bacon n'a point eu de doctrine positive qui ait trouvé des disciples et des propagateurs; toutefois on peut dire que Bacon, sans enseigner un système, recommandant sans cesse l'expérience, engage à expliquer tout par elle; et sous ce rapport il est le chef d'une école particulière, et lui-même appartient à celle d'Aristote. On a vu qu'Aristote était enfin resté vainqueur; Descartes arrive, qui lui arrache la victoire. Mais qu'a fait le glorieux fondateur de la philosophie moderne? sans s'en douter, un commentaire de Platon, au point de vue de la science nouvelle. Les types primitifs sont remplacés par les idées innées. L'académie se relève, et compte d'illustres et nombreux disciples, Malebranche, Arnault, Bossuet, Fénelon, et presque tout le siècle de Louis XIV. D'un autre côté, Locke combat Descartes, et fonde une école péripatéticienne, quoiqu'il se défende de suivre Aristote. Le génie vaste et conciliateur de Leibnitz essaie de réunir Locke et Descartes, Aristote et Platon; mais, malgré son impartialité presque égale à son génie, il penche pour Platon et pour Descartes. Il forme en Allemagne une école séparée, qui hérite à peu près du cartésianisme, lequel n'a plus de disciples en France après Fontenelle et le P. André. Toute la philosophie française ou anglaise est fille de Locke, et toute la philosophie allemande est fille de Leibnitz. Or, Leibnitz et Locke relèvent eux-mêmes indirectement des deux philosophes grecs. C'est donc par ces deux grands hommes que doit commencer toute étude sérieuse de l'histoire de la philosophie.

DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE [1].

La vie de l'humanité se compose d'un certain nombre d'événements qui se suivent, mais dont chacun, considéré en lui-même, forme un tout distinct qui a ses parties, un drame plus ou moins long, qui a ses commencements, son progrès et sa fin. Ces différents drames sont les différentes époques de l'humanité. Retracer chacune de ces époques, c'est la fonction de l'histoire. Les idées de l'historien sont donc nécessairement particulières, puisqu'elles sont relatives aux événements particuliers qu'elles embrassent et dont il s'agit de déterminer les causes. C'est surtout à la recherche et à l'examen de ces causes que l'historien doit s'attacher, s'il veut traiter son sujet et seulement son sujet. Dépasse-t-il ce cercle, il tombe dans des généralités vagues ; ses réflexions, pour s'appliquer à tout, ne s'appliquent à rien, et son ouvrage manque de caractère. D'un autre côté, les couleurs de l'historien, c'est-à-dire la manière dont il décrit les événements, doivent être, comme ses idées, c'est-à-dire la manière dont il les explique, particulières et locales, puisqu'elles s'appliquent à quelque chose de particulier : chargées de rendre la vie au passé et de reproduire la réalité, elles doivent s'empreindre fortement de ce qui constitue la réalité et la vie : elles doivent être indivi-

1. Voyez, sur la philosophie de l'histoire, la leç. XI[e] de la 2[e] serie. C'est ici, je crois, les premières pages qui, depuis Condorcet, aient été écrites parmi nous sur ce grand sujet.



duelles et déterminées. C'est à ce prix-là seul qu'elles seront brillantes et fortes, et en même temps naturelles, et que l'historien pourra être peintre et poëte sans sortir de son sujet, sans manquer à la gravité de ses fonctions, ou plutôt précisément parce qu'il ne perdra de vue ni ses fonctions ni son sujet. Telle est, selon moi, la théorie de l'histoire ordinaire.

Ainsi la muse de l'histoire parcourt les temps, et va de générations en générations, d'époques en époques, les reproduisant successivement avec fidélité, et révélant les véritables causes qui, dans telle époque, préparèrent tels événements et leur imprimèrent tels caractères. L'histoire explique et elle peint. Mais quand elle aura expliqué et quand elle aura peint toutes les époques de l'humanité les unes après les autres, ces tableaux et ces leçons n'auront reproduit et éclairé qu'une succession de choses particulières : cette succession forme un ensemble qu'on appelle ordinairement l'histoire universelle. Mais est-ce bien là une vraie histoire universelle? où est l'idée d'universalité dans une simple collection plus ou moins considérable? où est l'unité dans une multiplicité plus ou moins étendue? J'ai lu toutes les histoires; je sais tout ce qui s'est passé parmi les hommes; je sais ce qu'ont été Rome, la Grèce, la Judée, l'Égypte, l'Inde; je connais le moyen âge et les temps modernes; nul peuple ne m'est inconnu; nul événement ne m'a échappé; mais enfin, que sais-je en dernière analyse? que l'humanité a maintenant tel âge, qu'elle a éprouvé divers accidents plus ou moins remarquables, ici par telle cause, là par telle autre. L'histoire devait m'enseigner tout cela, et elle me l'a enseigné : là finit sa tâche. Mais mes besoins finissent-

ils là, et n'ai-je plus rien à savoir et à chercher sur l'humanité et sur le monde? Vous avez fait couler sous mes yeux le fleuve du passé; vous m'avez fait connaître les pays qu'il a déjà traversés, les rivages qu'il a dévorés, les tempêtes qui ont soulevé ses flots, enfin l'histoire de son cours, à moi qu'il doit engloutir comme il a fait mes devanciers. Mais quelle est donc la nature du mouvement qui l'emporte et quel est le but où il tend? Pourquoi son cours est-il tantôt paisible, tantôt orageux? Ces irrégularités ne peuvent-elles être ramenées à quelque règle? ses mouvements n'ont-ils pas des lois? son existence même n'a-t-elle point sa raison? Voilà ce que je veux savoir, ce qu'il m'importe de savoir; car autrement je ne sais rien, je n'aperçois de tous côtés que des événements insignifiants et les jeux accidentels d'une destinée capricieuse. Or qu'est-ce que la science de ce qui est accidentel?

Mais cet accident, dira-t-on, c'est précisément le réel? Assurément; mais le réel ce n'est pas le vrai. Le réel n'entre dans la connaissance que par son rapport à la vérité qu'il réfléchit, à laquelle il est conforme. C'est dans cette conformité que le réel a sa vérité. Au-dessus du réel est sa raison d'être; ce monde qui passe en contient un qui ne passe point, qui constitue l'essence, la vérité et la dignité de l'autre.

Connaître le vrai tout seul est impossible, puisqu'on ne peut arriver au vrai qu'en passant par le réel; connaître le réel seul est insuffisant, le réel n'étant que la manifestation du vrai; prendre la manifestation, l'image, le symbole, le signe, pour la chose signifiée, pour la vérité elle-même, c'est une erreur grave et trop commune,

et dans laquelle on tombe lorsqu'on étudie ou que l'on décrit la partie visible et sensible des choses humaines, sans remonter à leur raison et à leur but véritable. Illustres historiens qui avez immortalisé par votre génie les aventures et les lois de quelques peuplades de la Grèce, vos peintures sont brillantes, vos idées souvent profondes; vous me transportez en effet sur la place publique d'Athènes ou de Corcyre, sur les champs de bataille de l'Attique et de la Laconie; vous me montrez fort bien ce qui a perdu Athènes, ce qui a fait triompher Lacédémone; mais, après tout, qu'est-ce qu'une nation de plus ou de moins dans l'humanité? qu'est-ce que cette Athènes, cette Lacédémone, dans le sein de la civilisation générale? Sont-ce des phénomènes fortuits et arbitraires, produits par le hasard, détruits par le hasard? ou bien avaient-elles leur rôle à jouer et représentent-elles quelque idée sur le théâtre de la vie universelle? Ce serait cette idée qu'il s'agirait de déterminer; ce seraient alors les idées diverses représentées par les divers peuples qu'il faudrait atteindre et dégager. Ce serait là la véritable histoire de l'humanité, son histoire intérieure, qui serait à l'autre histoire ce que la minéralogie et la chimie sont aux simples perceptions des sens. Les historiens ont décrit la réalité, et ils ont bien fait; ils ont décrit l'extérieur de la vie, et il fallait que cet extérieur fût décrit: cette description est l'histoire proprement dite, qui a son génie et ses règles à part. Il faut que l'histoire ne soit que ce qu'elle doit être, et qu'elle s'arrête dans ses propres limites; ces limites sont les mêmes qui séparent les événements et les faits du monde extérieur et réel des événements et des faits du monde invisible des idées. Ce monde

plane sur le premier, il s'y réfléchit et s'y réalise; il le suit dans tous ses développements et dans toutes ses révolutions; leur marche est relative et parallèle; ils se touchent et se pénètrent par tous les points. Or, si l'un a ses observateurs et ses historiens propres, pourquoi l'autre n'aurait-il pas les siens? pourquoi, comme on raconte les événements sans liaison nécessaire qui composent la vie extérieure du genre humain, ne rétablirait-on pas, entre ces événements arbitraires, l'ordre véritable qui les explique, en les rapportant au monde supérieur duquel ils participent? Ce serait là la science historique par excellence, qui aurait ses commencements et son perfectionnement comme toutes les autres sciences rationnelles dont se compose la philosophie. Celle-là serait peut-être la plus difficile, mais en est-elle moins importante, et est-ce une raison suffisante pour l'interdire à l'intelligence humaine et ne pas oser la commencer?

La philosophie de l'histoire fut ignorée des anciens, et devait l'être; les anciens n'avaient point assez vu pour être importunés de la fatigante mobilité du spectacle, et de la stérile variété de ces fréquentes catastrophes, qui ne paraissent avoir d'autre résultat qu'un changement inutile dans la face des choses humaines. Plus jeunes, plus actifs, plus occupés à lutter contre les choses, plus contents que les modernes de l'ordre social tel qu'ils l'avaient fait, les anciens, en général, plus calmes, se plaignaient peu de la destinée, parce que cette destinée ne les avait point frappés par des coups aussi terribles et aussi multipliés. Pour nous qui avons vu passer cette noble antiquité, et que la tempête perpétuelle des révolutions a précipités tour

à tour dans des situations si diverses; qui avons vu tomber tant d'empires, tant de sectes, tant d'opinions, qui ne nous sommes traînés que de ruines en ruines vers celles que nous habitons aujourd'hui sans pouvoir nous y reposer; nous sommes las, nous autres modernes, de cette face du monde qui change sans cesse; et il était naturel que nous finissions par nous demander ce que signifient ces jeux qui nous font tant de mal; si la destinée humaine reste la même, gagne ou perd, avance ou recule au milieu des révolutions qui la bouleversent; pourquoi il y a des révolutions, ce qu'elles enlèvent et ce qu'elles apportent; si elles ont un but, s'il y a quelque chose de sérieux dans toutes ces agitations et dans le sort général de l'humanité. Toutes ces questions, à peu près inconnues à l'antiquité, commencent à troubler les âmes et à agiter sourdement toutes les têtes pensantes. Tout le monde ne se rend pas compte de cette agitation intérieure : mais il est peu d'hommes distingués qui ne l'éprouvent; il en est peu qui ne roulent, souvent même sans le savoir, au fond de leurs cœurs, ces sombres problèmes, et qui même, jusqu'à un certain point, ne les résolvent d'une manière ou d'une autre. Une doctrine s'est élevée au milieu du dernier siècle, vaste comme la pensée de l'homme, brillante comme l'espérance, accueillie d'abord avec enthousiasme, aujourd'hui trop délaissée, et qui sera toujours l'asile de toutes les âmes d'élite. Turgot, qui apporta parmi nous la doctrine de la perfectibilité humaine, l'introduisit sans l'établir[1]; et quant à l'homme célèbre qui, sous le glaive révolutionnaire, lui

1. Sur Turgot, voyez plus haut, p. 147, et 2e série, t. Ier, leç. XIe et t. III, leç. XIIIe.

éleva un si noble monument, ses pensées consacrées, en quelque sorte, par a religion de la mort, toujours admirables de sérénité, de pureté et de grandeur, sont plus hautes qu'exactes[1]... ...

1. 2e série, t. Ier, leç. xie.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER.

Pages

ANNÉE 1815-1816.

ANNÉE 1816-1817.

LEÇONS SUR LA PARTIE MÉTAPHYSIQUE DU PROGRAMME.

LEÇONS SUR LA PARTIE MORALE DU PROGRAMME.

FRAGMENTS RELATIFS AUX LEÇONS PRÉCÉDENTES.

